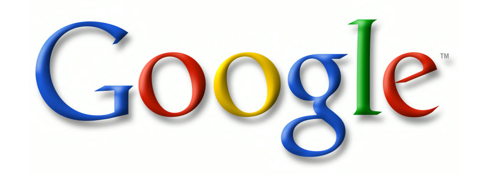
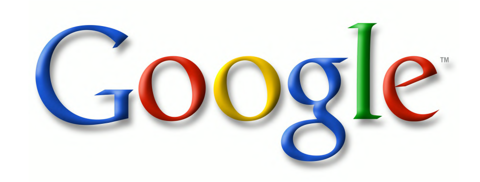








PRINCIPES GÉNÉRAUX

D'UNE

THÉODICÉE PRATIQUE.

TYPOGRAPHIE HENNUYER, RUE DU BOULEVARD, 7. BATIGNOLLES.
Boulevard extérieur de Paris.

PRINCIPES GÉNÉRAUX

D'UNE

THÉODICÉE PRATIQUE

PAR

L'ABBÉ GABRIEL

CURÉ DE SAINT-MERRI.

גַּם אֶת הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם :

ETIAM SECULUM DEDIT IN CORDE EORUM.
Eccles., c. III, v. 11.

(Traduct. de Pagnini, qui met en variante : *perpetuitatis desiderium.*)

Dieu plaça dans leur cœur l'indéfini.

J.-B. PÉLAGAUD ET C[ie], IMPRIMEURS-LIBRAIRES,

PARIS,
Rue des Saints-Pères, 57.
Dépôt chez ALBANEL fils.

LYON,
Grande-Rue Mercière,
N° 50.

1855

INTRODUCTION.

I

Nous avions pensé qu'il suffisait d'avoir posé les principes de la méthode pratique que nous inaugurons, pour qu'ils fussent compris de tous. Il n'en a rien été [1], soit que nous eussions cédé d'une manière trop absolue au besoin de concentrer nos idées pour ne pas multiplier les volumes, soit que la nouveauté de cette méthode n'ait pas permis de la saisir. Nous l'appelons nouvelle, bien qu'elle se retrouve dans l'école de Socrate et surtout dans l'enseignement de Jésus-Christ; mais elle est une nouveauté pour les temps modernes, où l'on a depuis si longtemps substitué la méthode abstraite à cette méthode vivante.

Nous aurions dû peut-être ne pas perdre de vue ce que nous avons dit touchant le peu de fruit que nous avons retiré de la lecture des philosophes. Nous aurions dû légitimer plus complétement ce jugement, que beaucoup auront trouvé trop sévère. Il nous fallait montrer ces

[1] Nous voulons parler ici du premier jet de ce travail, que nous avons communiqué à quelques personnes dont nous demandions les conseils.

luttes gigantesques de l'esprit humain, aboutissant à la confusion des pensées, comme l'œuvre des habitants de Sennaar, à la confusion des langues, parce qu'on a voulu substituer partout la théorie à la pratique, l'abstraction à la réalité.

Plein du désir d'être utile à nos frères, nous avons donc cru devoir présenter cette méthode vivante dans son ensemble, son mouvement et sa vie, et en développer le principe fondamental dans les trois premiers chapitres, sur le sentiment de la perfection, la pratique et le sacrifice. C'est ainsi que ce livre, simple introduction d'abord, a atteint les proportions d'un volume.

Seulement, par suite des développements qu'il a pris, nous lui donnerons le titre de *Principes généraux d'une Théodicée pratique*, dénomination qui nous a paru plus appropriée à la nature et au but de ce travail.

Au reste, l'ouvrage gardera la forme synthétique qu'il avait d'abord. Empruntée à l'enseignement, cette forme fait pénétrer la vérité plus profondément dans les esprits, en les forçant à la soumettre à un travail intérieur et fécond. Pourquoi, nous dira-t-on, ces difficultés volontairement laissées à l'intelligence du lecteur ? Mais c'est la loi de Dieu que l'homme acquière le pain de l'âme à la sueur de son front, comme celui du corps. Est-ce à nous de violer cette loi? D'ailleurs, il faut distinguer entre la difficulté naturelle d'un sujet et l'obscurité de l'auteur. Des études approfondies peuvent seules écarter les voiles

de l'une, nous avons tout fait pour éviter l'autre. Si le penseur doit trouver dans ces pages matière à réflexion, nous croyons qu'elles offrent aussi assez d'aliments au cœur, pour répondre aux aspirations du grand nombre.

II

Nous ne sommes point novateurs. Eh ! comment le serions-nous? la vérité n'est pas d'aujourd'hui; elle était hier, elle sera demain, elle est éternelle. Quiconque croit à la nouveauté d'une vérité méconnaît par là même sa nature fondamentale, qui est d'être contemporaine de tous les âges, contemporaine de Dieu. Nouvelle, elle peut l'être dans les aspects sous lesquels elle s'offre au monde; mais dans son essence elle ne l'est point.

Nous n'apportons et ne voulons apporter aucun système, aucune opinion qui nous soit personnelle. La vérité ne vient ni de l'individu, ni même de l'humanité tout entière; elle vient de plus haut que l'homme, de plus haut que le monde, elle émane de Dieu, elle est Dieu lui-même, *vox Dei veritas*. Sans doute, chaque homme peut essayer de lui donner la forme la plus vivante, la plus appropriée aux besoins de son siècle, et aux tendances générales des esprits; il peut la revêtir de cette enveloppe transparente, à travers laquelle l'humanité la voit se mouvoir et marcher. Mais qu'il se garde bien de confondre cette forme qui passe avec l'esprit

qui demeure, et que surtout, puisant la vérité à sa source, dans la révélation du Verbe divin perpétuée par l'Église, il soumette humblement son œuvre à l'œuvre commune, qui l'explique et la juge; car cette œuvre de l'Église est elle-même la voix de Dieu dans l'humanité. C'est là ce que nous faisons, ce que nous ne cesserons jamais de faire.

Toutes nos œuvres, discours, écrits ou actes, se résument en une seule pensée, règle invariable de notre vie. Cette pensée, la voici : « Tout notre amour, toute notre foi, tout notre être au Christ, notre Dieu, notre révélateur, notre juge, et en lui et par lui, à l'Église, dépositaire infaillible de sa loi, à sa divine hiérarchie, qui descend de la chaire de saint Pierre pour atteindre jusqu'au prêtre, jusqu'au simple fidèle, pour remonter de là au Chef de la grande famille chrétienne, tête du corps spirituel, expression vivante de Jésus-Christ. Tout dans l'unité, tout par l'unité, tout pour l'unité, *unum sint.* »

La foi, nul n'en est plus convaincu que nous, n'a besoin ni de nos démonstrations ni de nos travaux. Elle puise sa force et sa vie en elle-même ; elle repose sur le roc de la Parole divine où s'édifie l'Église. Dix-huit siècles de tempêtes ont battu ses flancs; les flots et les vents ont passé, et ce roc indestructible reste debout pour l'éternité.

Étoiles qui brillent au firmament des âmes, les dogmes n'ont besoin que de leur propre lumière pour illuminer

et frapper les esprits attentifs. Mais est-il permis de tenir dans l'ombre quelqu'un des aspects de la vérité, et de taire certaines difficultés qui suspendent l'adhésion de tant d'âmes? Est-il utile, est-il opportun, pour défendre notre foi, d'employer au dix-neuvième siècle les méthodes du douzième, et d'opposer aux aspirations, aux idées, aux tendances de la génération présente, des arguments faits pour des générations qui ont passé? Les esprits marchent; retiendrons-nous dans l'immobilité la vérité toujours vivante? Non, ce n'est pas à l'homme d'arrêter le souffle de Dieu.

Aussi, croyons-nous que c'est faire une œuvre de bien que de venir aider nos frères à rendre leur conviction libre, intelligente et pratique, telle que saint Paul et le christianisme l'exigent de nous, *rationabile obsequium*. Nous tentons cette œuvre, dans la faible mesure de nos forces. Nous venons dire à nos frères dans la foi et hors la foi : voici ce qui nous est apparu dans le monde de l'esprit. Nous y avons puisé nous-même une séve d'activité pratique, et, à ce signe, nous avons reconnu que la vie était là. Alors, jugeant l'arbre à ses fruits, nous vous l'offrons comme un don de Dieu. Quant à ce livre, la forme qui le recouvre est passagère et fragile; mais nous croyons que l'esprit qui l'anime est le Verbe divin lui-même. Rejetez ce qui est de nous, recueillez ce qui est de Dieu.

Notre œuvre tout entière repose sur un seul principe,

qui est la loi universelle de tous les êtres. Ce principe est celui que toutes les philosophies proclament sous le nom d'*unité dans la variété*, et que l'Écriture sainte formule d'une manière bien plus précise encore, en l'appelant l'*unicus multiplex*, l'un multiple. La vie étant essentiellement indivisible ne se révèle pas à nous comme une figure matérielle, dont l'un des côtés serait un et l'autre multiple, mais bien comme une réalité indivise dont l'unité est toujours complexe et la multiplicité toujours une, repos dans le mouvement et mouvement dans le repos. De là, la nécessité de résumer et de préciser ce principe en un seul mot, qui en présente simultanément la double face. Ce mot, nous ne l'avons pas créé, il existe, il est déjà passé dans la langue philosophique, c'est le mot ANTINOMIE.

Nous en développerons longuement dans ce travail la signification. Qu'on nous passe donc ici la définition suivante, dont il sera facile dans la suite de saisir la précision rationnelle et la clarté, en même temps que la profondeur philosophique. Nous appelons antinomie la loi une et double sans cesser d'être une, par laquelle un être est autre en restant toujours le même, offrant ainsi simultanément un aspect qui le met en communion avec tous les autres êtres et un aspect qui l'en différencie par son innéité, par son caractère propre. Nous appelons antinomie ou contre-loi, l'unité-pluralité qui met à la fois la distinction dans l'identité et l'identité dans la dis-

tinction, la personnalité dans l'être et l'être dans la personnalité, qui, en un mot, est le contraste dans la similitude et la similitude dans le contraste. Expliquons-nous par quelques exemples.

Si nous nous élevons jusqu'à Dieu, nous trouvons dans cet être adorable l'antinomie absolue que la tradition universelle et la révélation ont nommée Trinité. N'est-il pas l'infinie et indivisible unité ? Oui. N'est-il pas aussi Père, Fils et Esprit-Saint ou *trine* personnalité? Oui. L'un de ces deux aspects contredit-il l'autre? Non. Ils sont distincts, mais ils ne sont pas contradictoires ; et si l'unité d'essence irradie en personnalités distinctes, chacune des personnalités se confond dans l'unité de nature ou d'essence. C'est la distinction dans l'identité et l'identité dans la distinction. Voilà l'antinomie en Dieu.

Dieu est encore l'antinomie, l'*unicus multiplex*, dans son rapport avec la création, dont l'indéfinie variété trouve en lui seul son unité, comme nous le montrerons en traitant directement de Dieu. En lui seul la distinction est sans limite, sans nombre, et si, en épelant le dogme trois fois saint de la Trinité, nous lui donnons la forme multiple, ce n'est là qu'une nécessité de notre langage borné, et non une expression réelle de la nature de Dieu, nécessairement une, parce qu'elle est infinie.

Si nous considérons Dieu, non plus comme principe, mais comme raison d'être de lui-même et de toutes choses, ce que la tradition et la révélation appellent le

Verbe, nous trouvons en lui l'antinomie fondamentale universelle. Dans le Verbe, en effet, est l'idée de l'infini et l'idée du fini, l'idée du moi incréé et l'idée du moi de toutes les créatures : Fils de Dieu et Fils de l'homme, il unit dans sa personnalité la nature divine et la nature humaine. Ces deux aspects sont distincts sans être opposés, antinomiques sans être contradictoires. De leur unité sortent leurs contrastes, et de leurs contrastes naît leur unité. Voilà l'antinomie dans le Verbe, cet *unicus multiplex*, qui comprend en lui toutes les créatures, en même temps qu'en lui et par lui chacune doit rentrer dans l'unité.

Prenez l'homme, et vous trouvez en lui l'antinomie radicale que toutes les langues ont nommée esprit et corps. Si aujourd'hui ces deux termes sont en opposition contradictoire et non plus seulement antinomiques, c'est le résultat de la chute de l'homme, ce n'est pas sa condition normale. En l'homme totalement réintégré et glorifié, comme en l'homme primitif, l'esprit et le corps ne sont dans leur état harmonique que l'unité dans les différences et les différences dans l'unité, l'être dans la personnalité et la personnalité dans l'être. Créé selon l'image de Dieu [1], l'homme retrouve sa ressemblance au Verbe. Voilà l'*unicus multiplex* qui ramène en chaque homme la multiplicité de ses facultés à l'unité, en même temps que cette unité féconde se multiplie dans la diversité.

[1] Ad Coloss., III, 10.

Voilà comment tous les hommes sont un dans le Christ et par le Christ, en même temps que la personnalité propre de chacun reste toujours une et indivisible, sans cesser d'être multiple. Voilà l'antinomie dans l'homme.

Contemplez l'univers, et sous l'uni-diversité de la similitude d'où irradient les contrastes et des contrastes qui s'unissent en similitude, vous rencontrez partout l'antinomie que la science appelle la loi et le phénomène, et que nous nommons, nous, l'idée et le signe. Tout se différencie en s'identifiant et s'identifie en se différenciant, par cette universelle communion des êtres où chacun devient autre sans cesser d'être le même. De sorte qu'on peut dire de chacun qu'il est et n'est pas; simultanément positif et négatif, comme l'électricité, principe de la composition et de la décomposition de tous les corps; comme force attractive et répulsive dans les sphères; dynamique et statique, mouvement et repos, lumière et ténèbres. Ces deux aspects toujours antinomiques, jamais contradictoires, dans la loi comme dans le phénomène, voilà l'antinomie dans l'univers.

Dans l'ordre matériel, à l'opposite de ce qui est en Dieu, la multiplicité est toujours une simple limite, une négation, tandis qu'en l'homme la limite même ou le moi est, non pas infinie comme Dieu, mais indéfinie, milieu, médiateur entre le fini pur ou la matière et l'infini ou Dieu, comme le Verbe lui-même est médiateur entre Dieu et l'homme. Au reste, ce travail tout entier n'est

que le développement de ces données fondamentales que nous confions seulement ici à la mémoire du lecteur, nous réservant de les expliquer et de les démontrer successivement.

Identifier les deux termes de l'antinomie ou les séparer l'un de l'autre, voilà la source de toutes les erreurs, comme de tous les maux et de toutes les iniquités qui affligent le genre humain.

Toute vérité n'existe réellement pour nous qu'autant qu'elle contient deux choses, la vérité et la formule qui l'exprime, ces deux aspects de l'antinomie étant eux-mêmes résumés en un troisième terme, qui est leur unité. En Dieu, la vérité a son expression totale, complète, absolue dans le Verbe, et cette expression infinie, comme son principe, est adéquate à elle.

Comme nous le verrons longuement dans le chapitre *De l'Indéfini ou de la perfection*, l'homme est, dans son essence et sa destinée, un être indéfini, et ce sentiment de la perfection indéfinie est ce qui le constitue dans la conscience même de son moi ou de sa personnalité. Il semble donc que la formule qu'il exprime dans ses sentiments, dans ses pensées, dans ses actes, devrait être indéfinie. Mais cela ne peut être, car si l'homme est indéfini dans ses tendances et dans ses besoins, il ne l'est pas dans sa nature ; aussi toute formule née de l'impression du monde extérieur ou de l'activité de son esprit est toujours limitée. Voilà pourquoi nous avons montré dans la suite

de ce travail, que l'homme doit nier incessamment et progressivement ses propres formules, afin de s'élever à des formules toujours plus hautes, sans s'arrêter jamais. Telle est, en effet, l'indispensable condition de toute conception purement individuelle et de tout labeur humain; et cela, encore une fois, par la raison toute simple que toute formule finie n'est jamais qu'une expression limitative et négative de l'indéfini, qui constitue la destinée de l'esprit dans l'homme.

Mais l'homme n'est pas en relation seulement avec le monde visible, avec le fini dont son corps est la formule individuelle, il est en relation aussi avec le Verbe divin lui-même, expression de toute vérité en Dieu. Or, ainsi qu'il sera dit, surtout en traitant spécialement ce sujet, le Verbe divin qui contient en lui, avec toute la science de Dieu, l'archétype et la raison de tout l'ordre créé, la contient à l'état d'idée éternelle ou indéfinie, exprimant ainsi le créé, non sous sa forme finie ou temporaire, mais sous sa forme indéfinie. En lui, et en lui seul, l'homme peut trouver la vérité sous une expression conforme à son esprit et à sa destinée. A ce point de vue, la formule de la vérité étant indéfinie comme elle, ces deux termes se résument en un troisième, qui est leur unité. Sous cette forme, la vérité n'est plus simplement individuelle, mais collective et sociale; elle n'est plus simplement humaine, mais divine. Or, cette formule sociale, humano-divine de la vérité, incarnée

dans le Christ, c'est ce qu'on nomme l'Église, à qui Dieu l'a confiée, l'Église, société spirituelle, communion des âmes, où la formule ne doit jamais être niée, parce qu'elle est la formule de Dieu ou le Verbe divin lui-même, cachée derrière une parole d'homme, et qui nous attire sans cesse vers lui, vers lui qui exclut toute négation, toute limite.

Ici, l'homme, au lieu de procéder par négations, doit procéder par affirmations incessantes, progressives sans cesser d'être immuables, et se dilatant toujours, toujours plus, sans cesser d'être les mêmes. En effet, cette formule, comme la vérité elle-même, étant indéfinie, c'est à-dire sans fin, sans limites possibles, l'immobiliser, c'est lui marquer un terme, une borne où elle doit s'arrêter, c'est lui dire : Tu viendras jusqu'ici, mais tu n'iras pas plus loin; ta vérité s'arrêtera où s'arrêteront mes propres conceptions. Ce caractère sublime d'indéfini est ce qui seul implique nécessairement la foi, car une vérité qui s'arrêterait où s'arrête notre connaissance actuelle ne serait qu'un moment de la vérité et non la vérité éternelle. Ainsi, bien loin que la foi suppose la négation du progrès, elle en est, au contraire, l'élément et la condition rigoureusement indispensable, car c'est précisément parce que la vérité, indéfinie et sans bornes, ne s'arrête jamais là où s'arrête notre connaissance actuelle, qu'elle développe sans fin l'intelligence, qui ne l'accepte incessamment par la foi que pour la compren-

dre de plus en plus par la science, comme l'expliquent Vincent de Lérins et les Pères. Cette dilatation incessante de l'immuable vérité toujours une, c'est la vie même de l'Église, l'œuvre de ses conciles et son action sans fin dans le temps et dans l'éternité.

Mais si la formule de la vérité dans l'Église est en dilatation incessante, par cela même qu'elle est indéfinie, et que l'immobiliser c'est y introduire la négation, la limite, elle n'en est pas moins toujours immuable dans son invariable unité. Nier en quoi que ce soit cette expression de l'éternelle vérité, ce serait dire qu'en Dieu ou dans son Verbe la vérité change, et que l'individu qui n'était pas hier, qui ne sera pas demain, vient lui apporter la durée qui demeure, que l'immortalité naît de ce qui passe, l'immutabilité de ce qui change. Supposer qu'une suite de termes finis qui se limitent et s'excluent l'un par l'autre peuvent exprimer l'indéfini, c'est dire que le continu résulte de la discontinuité, le plein du vide, le sans fin de la limite partout finie. Aussi l'immuable invariabilité de la formule du Verbe ou de l'Église est la condition rigoureusement indispensable de l'unité, de la communion universelle qui relie les hommes d'un pôle à l'autre, comme les générations présentes à toutes celles du passé et de l'avenir.

Avant d'aller plus loin, il est donc inutile de répéter que tout ce que nous dirons de la négation incessante des formules s'applique uniquement aux formules mortes

de l'homme, pure œuvre du fini, et non point à la formule vivante du Verbe, dont l'Église est la dépositaire immortelle, et qui est l'expression indéfinie de l'infinie vérité. Nous venons d'expliquer assez la raison de cette différence fondamentale.

Lorsque le Sauveur laissait tomber de ses lèvres divines cette parole : « Tout royaume divisé contre lui-même périra, » il l'appliquait à l'humanité dans son double rapport avec le monde invisible et le monde visible. Antinomie libre et vivante, qui se nomme esprit-corps, l'homme touche à Dieu par l'esprit, à la création par le corps. S'il oublie le côté de sa nature antinomique qui regarde à Dieu, il descend peu à peu tous les degrés de la décadence intellectuelle et morale. Si, oubliant le côté de sa nature antinomique, qui regarde à la création, il n'incarne pas sa doctrine dans ses actes et dans la pratique de sa vie, il substitue bientôt le vide de l'abstraction à la plénitude des réalités, la fiction morte à la vérité vivante. S'il oublie que l'antinomie est sa nature même constitutive, il sépare entre elles chacune de ses facultés, scindant ainsi la vie dans sa source. Or, de cette triple scission naissent toutes les objections, toutes les révoltes contre le Christ et son Église.

Isolant la raison du cœur, son moteur vivant, et de l'activité, sa réalisation pratique, l'homme coupe à la pensée ses ailes, l'arrête dans le principe même de son essor, lui enlève avec le mouvement, la réalité et la vie;

et l'intelligence privée du sens de l'indéfini n'aboutit plus qu'à une formule vide de toute pensée, simple limite purement négative, qui n'est qu'un zéro qu'elle décore du nom pompeux d'abstraction. Ainsi l'homme passant de zéros en zéros, de vide en vide, s'avance uniquement dans le néant, en croyant s'avancer dans la science. De son côté le cœur, séparé de l'intelligence qui l'illumine et de la volonté qui réalise l'objet de sa vision, n'est plus que cette vague et nébuleuse sentimentalité qui, comme les soupirs de la brise qu'elle écoute et l'azur du ciel bleu qu'elle contemple, se perd, semblable au nuage, dans la fumée d'un rêve qu'apportent et dissipent tous les vents de l'horizon. Ne pensez pas que ce cœur aime, ni même qu'il sente; il rêve, voilà tout. Isolée du cœur qui aime et de l'intelligence qui pense, que voulez-vous que fasse l'activité que les ailes de l'amour divin n'enlèvent plus vers Dieu, et que ne ravit plus vers le ciel la radieuse pensée de ses destinées immortelles? Elle s'attache à la terre, seule réalité qui lui reste, elle s'y cramponne comme à la vie, y cherchant, sans relâche, la satisfaction de cette soif et de cette faim de l'indéfini qui la dévorent. Dans cette fange où elle s'enfonce peu à peu et va bientôt s'engloutir, elle creusera l'ignominie jusqu'à l'impossible, jusqu'au délire, se créant, à défaut de l'indéfini vers Dieu, un indéfini vers l'abîme. Elle aura son rôle de perfection progressive dans le mal, comme elle l'aurait eu dans le bien, si, fécondant en Dieu sa volonté par son intelligence et par son cœur, elle s'était

élevée pure et radieuse aux grandes aspirations de sa vraie destinée.

Naufrage complet dans le fini ou la limite, abstraction et sensualisme, tels sont donc les trois termes de cette scission des deux faces de l'antinomie, comme le panthéisme est la conséquence de la confusion, de l'identification de ces deux aspects distincts mais inséparables de la vie. C'est en rappelant l'homme à la conscience de l'indéfini, au sentiment de la perfection illimitée que nous venons essayer de l'arracher à cet épouvantable naufrage, dans le fini. C'est en lui rappelant la pratique comme loi constitutive et fondamentale de la vérité et de la vie, que nous venons essayer de l'arracher à l'abstraction. C'est en remettant devant les yeux de son cœur et de son esprit la grande loi de l'amour ou du sacrifice, que nous venons essayer de l'arracher à ce sensualisme grossier qui le fait redescendre au rang des brutes, en épuisant le sens divin de sa vie. Enfin, c'est en replaçant Dieu partout, dans la création, dans l'homme, dans le sentiment, dans la science, dans la vie, c'est en remettant l'homme sans cesse en sa présence, que nous venons essayer de l'arracher à la terre pour l'élever vers le ciel. N'est-ce pas là une œuvre bénie, non dans la faiblesse de son exécution qui vient de nous, mais dans l'esprit vivant de sa tendance, qui vient de Dieu?

III

Nous n'avons point voulu faire un livre, mais un acte. Entre ceux qui, niant l'avenir, prétendent immobiliser la vie dans les formules mortes du passé, et ceux qui, reniant le passé de leurs pères, rêvent un idéal absolu dans je ne sais quelle forme impossible de l'avenir; entre ces deux camps opposés, occupant chacun une des deux rives de la pensée, nous avons essayé de jeter un pont qui relie le passé et l'avenir dans un présent toujours ancien et toujours nouveau. Ce point de jonction n'est pas lui-même une formule immobile et morte, vain système d'un caprice humain, éclos sous un effort de la veille pour aller mourir sous le souffle du lendemain. C'est l'esprit vivant du Christ, sens profond de la perfection ou de l'indéfini au cœur de l'homme, sens divin de la création tout entière au sein de Dieu, esprit de vie sans limites et sans rives qui, débordant sans cesse du vase trop étroit des formes qui l'enserrent, s'élève d'un essor toujours plus large et plus sublime des régions de la terre aux profondeurs des cieux.

En vous élevant au principe de toute vérité, donnez vous-même à l'esprit vivant de ce livre une formule nouvelle, afin qu'à notre tour nous puissions, en la brisant, nous élever avec vous d'un degré de plus dans la vie. Pourquoi la société tout entière ne viendrait-elle pas à ce rendez-vous de l'indéfini, Christ invisible de nos âmes?

De grâce donc, cher lecteur, hâtez-vous de déchirer dans votre esprit les pages de ce livre, à mesure que vous les aurez lues; brisez-en les formes sous l'élan de votre cœur, et allez puiser la vie à sa source, l'inspiration à sa séve, en incarnant en vous tous les nobles enthousiasmes de ce sens divin de l'indéfini, qui n'est que le Christ lui-même en nous. Non que le voyageur ait l'ingratitude de briser le vase placé auprès de la source, et qui a servi à le désaltérer. Au contraire, il bénira, sans doute, la Providence qui l'a placé au bord du chemin pour quelque pèlerin encore plus fatigué que lui. Mais, prendra-t-il ce vase pour la source elle-même? ira-t-il dire, des mains humaines qui l'ont pétri, que ce sont elles qui l'ont désaltéré? Non, car il sait que l'eau pure de la source est tombée du ciel, et que, si le sable du rocher l'a filtrée avec amour, c'est qu'il a vu en elle un don de la main de Dieu. L'esprit de notre cœur aura-t-il moins d'intelligence que le sable du rocher? Pèlerins de la vie pour qui ce livre a pu être le faible ruisseau où vos lèvres ont puisé quelques gouttes d'eau pure, unissez-vous à nous pour bénir le Dieu qui, seul, désaltère à jamais les âmes!

« Parce que tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui, à lui gloire dans les siècles! Amen[1]. »

[1] Rom., c. XI, v. 36.

PRINCIPES GÉNÉRAUX
D'UNE
THÉODICÉE PRATIQUE.

Les rectifications et les explications qui suivent ont été écrites à Rome, sous les yeux du savant théologien chargé d'examiner notre travail. Qu'on nous permette d'ajouter, qu'après avoir relu les *Principes généraux d'une Théodicée pratique*, nous ne doutons pas que ce livre, beaucoup trop concis, vu surtout la nouveauté des idées et de la méthode, ne renferme nécessairement des expressions encore obscures. Un second volume viendra bientôt développer toute notre pensée.

1° Lorsque nous donnons le titre de *Médiateur* au Verbe divin avant son incarnation, ce mot n'exprime que le rapport universel et réciproque de Dieu à la créature et de la créature à Dieu, sans impliquer l'idée du sacrifice volontaire comme après l'incarnation. Avant les abaissements ineffables du Verbe fait homme, son titre de Médiateur ne rappelle qu'une seule chose, c'est qu'en lui se trouvent l'idée de l'infini, *qui est lui-même*, et l'idée du fini, en tant qu'archétype de toute créature ; car, comme la foi nous l'enseigne, c'est par lui que toutes choses ont été faites dans le temps et l'espace.

2° Quand nous posons l'indéfini dans le Verbe, ce mot n'exprime que l'inépuisabilité de l'idée du fini ou des créatures qui peuvent être réalisées dans le temps. Nous désignons seulement par là les idées qui sont dans le Verbe et leur manifestation temporaire selon

l'ordre de leur successivité. Nous appelons ces idées l'indéfini, dans ce sens qu'aucune manifestation ne pourra jamais les épuiser, puisque la puissance de Dieu est infinie.

3° (page 17) : « Il y a dans le Verbe l'indéfini réel, c'est-à-dire la totalité de l'idée de tous les possibles. » — Disons ici, une fois pour toutes, que quand nous parlons du Verbe nous n'entendons jamais l'isoler sous aucun aspect ni du Père, ni du Saint-Esprit. Mais, selon les enseignements mêmes de la foi, nous considérons dans le Verbe ce qui le distingue *personnellement* des deux autres personnes. Et parce que c'est dans le Verbe, dit saint Paul, que sont tous les trésors de la science de Dieu, c'est en lui que nous considérons l'idée du fini, que nous appelons l'indéfini réel ou en acte, parce qu'il est le produit d'une intelligence infinie.

4° (p. 18) : « Il y a trois sortes d'êtres réels, etc. » — Ce n'est qu'improprement que nous donnons ici à l'idée du fini, qui est dans le Verbe, la dénomination d'*être*, car, comme nous l'expliquons formellement plus loin, l'idée du fini n'a pas dans le Verbe d'existence propre, parce que cette idée ne constitue avec celle du moi divin qu'une seule et même idée, une seule et même parole, le Verbe divin, et qu'elle a la vie éternelle, qui n'appartient à aucune créature que par participation ou par communion.

5° (p. 34) : « Le Christ, c'est-à-dire la raison même, la loi éternelle. » — Nous repoussons de toute l'énergie de notre âme toute idée, toute expression dans laquelle on voudrait voir une généralisation, une identification de Jésus-Christ avec les créatures. Ainsi, quand nous disons que le Christ est la raison même, nous le considérons comme étant la raison de Dieu, laquelle éclaire toute raison qui vient en ce monde. L'homme communie à cette raison personnelle et éternelle, il ne se l'identifie pas; elle peut être en lui, elle n'est jamais lui. Notre livre tout entier témoigne à cet égard de notre pensée.

6° (p. 111) : Le Christ est l'unique et éternelle définition de la personnalité ou du moi humain. » — Nous voulons simplement

dire que l'homme ne peut se définir selon sa véritable vie en dehors du Christ, son éternel prototype pour sa création comme pour sa régénération. En effet, la foi même nous enseigne qu'il n'y a que celui qui a l'esprit de Jésus-Christ qui sente son *moi* dans toutes ses harmonies, en lui-même, avec Dieu et avec la création. Ce que nous rendrions peut-être plus rigoureusement en disant : « Le Christ est l'unique et la parfaite expression de la personnalité ou du moi humain. »

7° (p. 14) : « Nous portons dans notre esprit l'idée, la raison universelle, le logos, Christ invisible de nos âmes, etc. » — Ici le mot *porter* a le sens que l'Apôtre lui donne, lorsqu'il nous dit : « Portez Dieu dans votre corps. » Il est évident que nous ne voulons dire autre chose, sinon que nous communions à l'idée, à la raison divine, au logos, lumière de notre esprit, amour de notre cœur, ce qui fait nommer le chrétien par les Pères un autre Christ.

8° (p. 190) : « La science du logos ou de la logique n'est autre chose que la science du Christ. » — Lisez : « science pratique du Christ. »

9° (p. 307) : « L'humanité du Christ est nécessairement partout où se trouve sa divinité. » — Il faut dire, selon la formule théologique : « L'humanité du Christ est toujours unie à sa divinité. »

10° Lorsqu'à propos de l'ascension nous disons que Jésus-Christ n'est pas monté, nous voulons exprimer que ce mouvement n'est pas celui d'un corps mortel, mais d'un corps glorieux : ce que saint Augustin rend parfaitement en disant de l'homme glorifié : « Le corps sera instantanément où nous le voudrons. »

11° (p. 12) : « La religion sans raison ou philosophie serait l'absolu inintelligible ou le zéro comme vérité, etc. » — C'est-à-dire, comme cela résulte de tout ce qui suit et précède, que ce qui serait *complétement* incompréhensible ou mystère absolu serait pour l'esprit humain comme n'existant pas, ou plutôt n'existerait réel-

lement pas pour lui, puisqu'il ne lui serait accessible par aucun point. Savoir que Dieu est incompréhensible parce qu'il est l'infini, c'est déjà connaître sa nature par son incompréhensibilité même.

12° Quand nous parlons plus haut (p. 12) de la foi, nous n'entendons point par ce mot la vertu surnaturelle, mais la simple croyance qui ressort de la double nature de l'homme, et par laquelle il donne librement son adhésion à ce qu'il ne peut voir ni saisir par aucun organe des sens.

13° (p. 26) : « L'esprit indéfini dans son essence, etc. » — Notre pensée, comme nous le précisons ailleurs de la manière la plus formelle, n'est pas que l'esprit soit indéfini dans sa nature, mais seulement dans ses tendances.

C'est improprement aussi que nous disons (p. 13) que « la notion de l'indéfini représente la nature de l'homme. » Il faut dire que cette notion résulte de l'union des deux termes complexes, esprit et corps, et qu'elle représente ainsi le but suprême de l'homme et forme son caractère distinctif et fondamental.

14° (p. 16) : « L'homme est un composé du divin et de l'humain. » — Locution à remplacer par celle-ci : Dans l'homme s'unissent le divin et l'humain dans la simplicité d'une personnalité unique.

15° (p. 104) : « L'homme isolé, séparé de Dieu, ne peut rien, car la force qui agit en lui n'est plus que la force même qui anime la matière. » — Ces expressions dépassent notre pensée, car nous reconnaissons partout que, si l'homme séparé de Dieu ne peut rien dans l'ordre de la grâce, il peut cependant agir spontanément dans la force de son propre esprit individuel, et non pas seulement par la force qui anime la matière des mondes. Autrement, l'homme ne serait plus libre et responsable.

16° (p. 361, 362, 363, 364). Bien comprise, la définition de l'école : « L'homme est un animal raisonnable, » n'est point en dés-

accord avec les idées que renferme notre chapitre sur l'homme. Aussi ne devons-nous pas la rejeter. En effet, cette définition contient deux idées : celle d'un animal et celle d'un être spirituel ou raisonnable. L'idée d'animal implique l'idée d'un corps, plus l'animation ou *anima* des anciens, comme l'idée implique celle de l'esprit, *mens*.

Il n'est donc pas nécessaire d'avoir recours à trois opérations de la part de Dieu pour créer l'homme; deux suffisent : l'une pour faire l'animal, l'autre pour lui unir un esprit, ce qu'expriment admirablement dans son unité ces paroles du Concile de Latran : *anima creando infunditur, et infundendo creatur.*

Nous reconnaissons aussi avec l'école que l'esprit personnalise la vie du corps, mais que la vie passive du corps ne saurait personnaliser celle de l'esprit (p. 375, 377). Nous proclamons bien haut, comme tout notre livre le proclame, que, dans les desseins de Dieu, lorsque l'esprit est uni à un corps, il doit être le maître de toutes ses opérations dans l'ordre des manifestations intellectuelles et morales. La liberté, comme la responsabilité de l'homme, est à ce prix.

Nous reconnaissons avec saint Thomas que les trois mots de saint Paul, *spiritus*, *anima et corpus*, expriment plutôt trois opérations de l'homme que trois éléments divers. Ces opérations sont celles que l'école désigne sous les noms de « raison, sensualité et corps. » Cela nous est d'autant plus aisé à reconnaître que, voyant la loi d'antinomie dans tous les êtres, l'esprit restant un dans la multiplicité de ses aspects, le corps est son instrument nécessaire pour se mettre en rapport avec la création, tandis qu'il touche lui-même au monde spirituel, vers lequel il doit remonter à travers les choses visibles.

Si l'homme rompt l'unité de ces deux aspects, se laissant entraîner par le côté qui touche à la matière, il ne manifeste plus que l'homme animal; au contraire, ne regardant qu'au côté qui pénètre dans le monde spirituel, mais oubliant l'infini qui l'attire, il s'évanouit dans les rêves de son orgueil et de sa raison divinisée.

17° (p. 310, ligne 28). Effacez « aucun des trois n'est un lieu, » ainsi que la ligne 3, p. 312.

Dans le travail qui suivra, nous montrerons comment le mot lieu, pris dans sa signification de l'ordre du fini, ne peut s'appliquer au mode d'être des corps dans l'ordre de l'infini, ces deux ordres étant inverses l'un de l'autre.

N. B. — Ajoutons, pour les lecteurs peu habitués à la langue philosophique, que quand nous disons qu'il faut briser et nier la limite, cela implique précisément son existence, puisqu'on ne peut briser et nier que ce qui est. Ainsi, lorsque le Christ nous commande de nous nier et de renoncer à nous-mêmes, cela suppose d'abord que nous existons, mais qu'il y a quelque chose de supérieur vers lequel nous devons nous élever, en sortant de nous-mêmes.

TYPOGRAPHIE HENNUYER, RUE DU BOULEVARD, 7, BATIGNOLLES.
Boulevard extérieur de Paris.

UN MOT AU LECTEUR.

Nous avions pensé qu'il suffisait d'avoir posé, dans les Prolégomènes, les principes de la méthode pratique que nous inaugurons, pour qu'ils fussent compris de tous. Il n'en a rien été, soit que nous eussions cédé d'une manière trop absolue au besoin de concentrer nos idées afin d'éviter la multiplicité des volumes, soit que la nouveauté de cette méthode n'ait pas permis de la saisir. Nous l'appelons nouvelle, bien qu'elle se retrouve dans l'école de Socrate et surtout dans l'enseignement de Jésus-Christ, mais elle est une nouveauté pour les temps modernes, où l'on a depuis si longtemps substitué la méthode abstraite à cette méthode vivante.

Nous aurions dû ne pas perdre de vue ce que nous avons dit touchant le peu de fruit que nous avons retiré de la lecture des philosophes. Nous aurions dû légitimer plus complétement ce jugement, que beaucoup auront trouvé bien sévère. Il nous fallait montrer ces luttes gigantesques de l'esprit humain, aboutissant à la confusion des pensées, comme l'œuvre des habitants de Sennaar à

la confusion des langues, parce qu'on a voulu substituer partout la théorie à la pratique, l'abstraction à la réalité.

Dans le désir d'être utile à nos frères, nous avons donc cru devoir présenter cette méthode vivante dans son ensemble, son mouvement et sa vie, et en développer le principe fondamental dans les deux premiers chapitres sur le sentiment de la perfection et sur la pratique. C'est ainsi que cette simple introduction s'est élargie presqu'à la mesure d'un volume, et que nous avons été conduit à la publier à part.

Du reste, ces Prolégomènes garderont leur forme synthétique. Seulement, par suite des développements qu'ils ont subis, nous leur donnerons le titre de *Principes généraux d'une Théodicée pratique*, dénomination qui nous a semblé plus appropriée à la nature et au but de ce premier travail.

Qu'on nous permette de rappeler, en terminant, la loi que Dieu a imposée aux hommes dès le commencement. Il ne nous a pas été possible de nous conformer à l'esprit du siècle, en nous bornant à répéter des idées toutes faites, qui n'exigent de la part du lecteur aucun travail pour être approfondies, parce qu'elles sont déjà en tous. Nous respectons trop l'homme dans la plus noble loi de sa nature, dans le côté fécond de son intelligence, qui lui fait un devoir d'acquérir, à la sueur de son front, le pain de l'âme comme le pain du corps. Telle est la loi de Dieu. Est-ce à nous de la violer?

PRINCIPES GÉNÉRAUX.

I

BUT GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE.

Instaurare omnia in Christo.
(SAINT PAUL.)

La dualité, ineffaçable caractère de la nature humaine *déchue*, se reflète invariablement dans toutes ses opérations. L'homme tend à tout diviser, en lui-même, dans le monde, en Dieu, et dans les rapports qui unissent ces trois termes. C'est dans ce besoin de division et d'abstraction qu'il faut chercher l'origine de toutes les erreurs et de la complète impuissance des travaux philosophiques à relier toutes choses dans l'unité du plan originel de Dieu, c'est-à-dire, dans la vérité. Supposez un instant l'unité en un point, et elle est en tous. Supposez l'unité entre l'esprit et le corps de l'homme, et vous n'aurez pas même l'idée de la raison cherchant seule la vérité, sans que le cœur la sente et que la volonté la réalise. L'homme demeure tout entier, sous l'illumination divine, comme la fleur sous le rayon du soleil. Vous ne pouvez le comprendre isolant la création du Créateur, ou isolant entre elles les diverses facultés de l'être, parce qu'il ne saurait séparer le signe de l'idée qu'il représente, le cœur qui aime et la volonté qui pratique, de l'esprit qui conçoit.

Posez l'unité dans l'homme, alors la vérité est simultanément et au même degré sentiment-idée-acte inséparables. Ce n'est plus une simple connaissance de l'esprit, le cœur se l'assimile par l'amour qui le manifeste dans ses œuvres. Le sentiment du cœur n'est pas un instant sans la lumière de l'intelligence qui l'éclaire et sans l'activité qui le réalise; la conception de l'esprit sans le sentiment qui la vivifie et la force qui l'applique; et cette dernière elle-même pas un instant sans les deux premiers : chacun réagissant réciproquement l'un sur l'autre.

Alors l'homme s'offre réellement à nos méditations comme expression créée de la Trinité, — force, intelligence, activité ou amour, — reliés et harmonisés dans l'unité indivisible de tout l'être.

Aussi concevons-nous la philosophie s'emparant, sous la simultanéité de ces trois aspects, de l'homme tout entier pour le faire rentrer dans l'unité du plan divin, en communion avec le tout de l'œuvre de Dieu, et par elle avec Dieu.

Il faut une doctrine qui offre à l'intelligence la vérité de telle manière que le cœur, la saisissant par l'amour, ne puisse pas dire : « Je ne te connais pas, tu n'es point pour moi ni moi pour toi; » et que l'activité l'incarne en manifestations pratiques.

Est-ce là ce que la science a fait jusqu'ici? Soit qu'elle contemple le ciel ou regarde la terre, soit qu'elle plonge dans les mystères de l'infini, ou s'arrête aux limites du temps et de la durée, elle est demeurée sans résultats pour le développement moral des individus et des nations. Pourquoi cette impuissance?

Au lieu de chercher la vérité pour en faire la loi de nos actes, on la cherche comme une spéculation de l'esprit; au

lieu de se placer au cœur des réalités positives pour en faire jaillir la vie, on se nourrit d'abstractions qui n'ont pas même, comme celles des mystiques, le pouvoir de nous détacher des sens. On veut une science qui ne commande aucune vertu, comme si science et vertu n'étaient pas les deux aspects d'une seule et même chose. Loin de marcher de front vers la vérité, on se passionne pour des opinions. Dans tous les travaux de l'esprit, c'est l'homme seul qu'on aperçoit; Dieu ne s'y rencontre que parce qu'il est impossible qu'il ne soit pas en tout; mais il n'y est pas comme foyer de la vie.

De nos jours, la vérité ne gouverne point le monde spirituel. Jamais l'opinion n'eut un empire plus absolu : monde politique, monde philosophique, monde religieux, tout semble lui être soumis; et comme l'effet naturel des opinions est de diviser, la vérité seule ayant la puissance de l'unité, l'anarchie a fait invasion partout. Elle est descendue de l'idée religieuse à la philosophie, et de celle-ci à l'idée politique, chaos universel où l'on ne rencontre plus que des partis, des sectes, des ennemis qui se combattent, tandis que tout marche au bouleversement et à la mort par la division.

L'homme est-il donc sur la terre pour disputer? Ses jours lui ont-ils été comptés pour qu'il les perde dans ces stériles combats de paroles, pour qu'il recommence sans terme ses labeurs, ses incertitudes, ses essais, et qu'il ne vive pas un instant de cette vie pleine et harmonieuse qui est le cachet de la vérité?

En nous repliant sur nous-mêmes et sous le regard du Christ, nous avons repris l'enseignement qu'on nous donnait dans notre enfance, et nous avons compris que toute

philosophie vraie était rigoureusement contenue dans la formule catholique de nos destinées terrestres. — « L'homme, dit le catéchisme, a été créé pour connaître Dieu » ou la vérité : voilà l'intelligence; « pour l'aimer : » voilà le cœur; « pour le servir : » voilà la manifestation de son intelligence et de son amour dans la vie pratique. Le but de notre travail est de faire saisir et d'appliquer cette loi, sous son triple aspect, à toutes les grandes vérités, base de nos rapports avec Dieu, l'humanité et la création.

II

DU SENTIMENT DE L'INDÉFINI OU DE LA PERFECTION.

L'unité en tout. — Foyer unique de l'unité. — Qu'est-ce que l'homme ? — Loi d'antinomie. — Antinomie dans l'homme. — Moi, non moi et leur rapport. — Dieu, le Christ et l'homme. — Verbe. — Absolu. — Qu'est-ce que la vie ? — Hegel. — Principe de l'identité des contraires. — Saint Augustin. — L'esprit vivant et la formule. — Les deux termes de l'antinomie ramenés à l'unité par l'amour.

I

De l'Indéfini.

> Ego Deus omnipotens : ambula coram me, et esto perfectus.
> (GENES., c. XVII, v. 1.)

Tous les êtres tendent à l'unité. C'est la loi universelle de la vie ; l'homme la cherche en toutes choses. Ce n'est pas là une théorie, mais un fait, que constate l'observation ; il ne se discute pas, il est. D'où vient que la science ne l'a pas encore vu, ou, si elle l'a quelquefois pressenti, qu'elle ne l'ait pas appliqué à tous ses travaux comme la règle universelle et invariable, le point de départ, le moyen et le but de toute activité de l'esprit et de toute certitude, qui ne s'établit qu'en ramenant toutes choses à l'unité d'un principe unique ?

Isolant l'une de l'autre toutes les avenues, toutes les branches de la science, on en a fait autant de spécialités contradictoires. Pourtant, diviser c'est atteindre et détruire la vie dans sa source. Sans doute les conditions de notre nature finie ne nous permettent pas, comme à Dieu, d'embrasser d'un seul regard de l'esprit et dans une seule pensée l'ensemble d'un tout quelconque, à plus forte raison l'ensemble de toutes

choses. Nous sommes obligés d'étudier successivement, et une à une, les idées qui dérivent d'une idée première et fondamentale. Mais distinguer n'est pas isoler; et si l'analyse doit distinguer, la synthèse doit *unifier*. Loin de vouloir que nous isolions quoi que ce soit de son foyer, la raison, au contraire, nous dit que nous ne pouvons connaître vraiment et parfaitement chaque point de l'ensemble que dans l'unité qui le relie au tout. Par exemple, décomposer l'idée pour en faire tantôt une pure abstraction, tantôt une pure sensation, la séparant ici de l'absolu, là de la réalité vivante; opérer sur l'esprit comme le chimiste opère sur le diamant, pour analyser les substances dont il est composé, mais sans le recomposer aussitôt et en même temps par la synthèse, c'est mettre une fiction, un rêve, à la place d'un être vivant, c'est briser l'unité de la science en brisant l'unité de la vie, c'est disséquer un cadavre pour y chercher un homme. Il faut que nous ramenions tout en nous à un foyer unique, afin de voir toutes choses, tous les êtres et nous-mêmes dans l'indivisible et universelle unité, qui est la circulation même de la vie.

Mais, dira-t-on, ce principe, ce foyer unique existe-t-il? Où trouver ce centre absolu et universel? Comment ramener toutes choses à l'unité, la morale, l'art, la science, la théorie, la pratique, Dieu, l'homme et l'univers? Le monde visible et le monde invisible peuvent-ils se résoudre en l'unité dans leurs éléments constitutifs? Pour être mathématicien, astronome, chimiste, est-il nécessaire de voir Dieu dans les mathématiques, dans l'astronomie, dans la chimie? Ramènerez-vous à l'unité cette dualité qui se nomme la matière et l'esprit, et cette autre qu'on appelle le fini et l'infini, l'homme et Dieu?

Eh bien, oui, c'est cette unité que nous cherchons, c'est elle qu'il faut trouver, et trouver à tout prix, car en dehors de cette unité le bien, le vrai, le beau, Dieu, l'homme et le monde, tout en un mot reste sans base, sans certitude, sans lien de rapport, c'est-à-dire inconnu pour nous dans son principe et dans ses relations.

Pour procéder à cette recherche avec méthode, et partant avec fruit, plaçons-nous au centre même de notre point de départ naturel, je veux dire l'homme, essayons de pénétrer ce qu'il est en lui-même. En connaissant l'homme, nous le connaîtrons nécessairement dans ses rapports avec Dieu et avec l'univers, et, par conséquent, nous saisirons l'unité fondamentale et universelle qui relie toutes choses en une.

L'homme a besoin de savoir ce qu'il est, pour se distinguer de tout ce qui n'est pas lui, et pour atteindre la fin qui est dans sa destinée. Dieu seul connaît l'être en soi. Il ne nous donne la connaissance des êtres qu' « en les opposant l'un à l'autre, » comme dit l'Écriture[1]. C'est ainsi que la matière est opposée à l'esprit, la pluralité à l'unité[2]. Chaque être en lui-même et dans son principe porte ce caractère. Considérée dans son origine, cette loi est-elle une loi de dualité, d'opposition, de contradiction? Est-ce le dualisme antique, le manichéisme d'Ormuzd et d'Ahriman qui est sorti des mains du Créateur? A Dieu ne plaise qu'aucune bouche humaine puisse proférer ce blasphème. Non, ce n'était pas une loi de dualité, mais d'antinomie. Dans sa nature vraie, chaque être est un, comme tous ensemble sont un; mais

[1] Contra malum bonum est, et contra mortem vita, sic et contra virum justum peccator. Et sic intuere in omnia opera Altissimi : duo et duo et unum contra unum. (Liber Ecclesiastici, c. XXXIII, v. 15.)

[2] *Id.*, *id.*

dans chacun, comme en tout, cette unité implique la distinction. C'est ce que la Sagesse appelle ailleurs l'*unicus multiplex*[1]. Unité et distinction, il y a double aspect, mais dans la simplicité d'une indivisible unité. C'est là ce que nous appelons la loi d'antinomie. Seulement si l'être libre fait de cette distinction une scission, une séparation, alors commence l'opposition, la dualité, la contradiction. Étudions cette loi non dans sa déviation produisant la dualité, mais dans sa conception antinomique, comme idée même de toutes les œuvres de Dieu.

Partout, en nous comme autour de nous, nous voyons, nous touchons cette antinomie radicale qui seule est la loi vraiment universelle. « En toutes choses, dit Fénelon, nous trouvons comme deux principes au dedans de nous. » L'ordre astronomique tout entier se résout dans la loi antinomique d'attraction et de répulsion, simultanément force centripète et force centrifuge. Tout l'ordre chimique et physique, dans l'antinomie de l'électricité à la fois et en même temps positive et négative, décomposant les êtres par la force même qui les recompose et réciproquement, de sorte que dans leur principe la vie et la mort sont réellement *unum et idem*, comme nous le verrons en son lieu. Tout l'univers visible nous offre l'universelle antinomie de la lumière et des ténèbres, du mouvement et du repos, de l'un et du multiple. Tout l'ordre de la vie relative des êtres se résume dans l'antinomie de l'individu et de l'espèce, du particulier et du général; l'ordre de nos sentiments dans celle du bonheur et de la peine; celui de nos conceptions dans celle du réel et de l'idéal; celui de notre volonté dans les deux états antinomiques d'activité et de passivité. Enfin, l'ordre divin lui-

[1] C. VII, v. 22.

même ne se résout-il pas dans l'antinomie suprême ou la distinction de la personnalité dans l'unité de l'Être, dont la formule est la Sainte-Trinité.

Mais revenons à l'homme. L'homme est encore pour les philosophes une énigme indéchiffrable. Pourquoi? C'est qu'il ne suffit pas de le considérer comme étant placé entre Dieu et l'univers visible, il faut le concevoir dans son caractère de médiateur de l'un à l'autre. En vain me direz-vous que l'homme est esprit et corps : je vous demande de me faire connaître, non ces deux termes complexes, mais l'idée simple qui résulte de leur union. Jusque-là vous ne m'avez rien dit. Il y a dans l'homme quelque chose que je vois, que je touche, que je puis diviser sous le scalpel, réduire en corps simples dans mes creusets. Évidemment ce n'est pas là l'homme, j'entends le moi humain. Autrement il faudrait dire que la personnalité humaine est la matière elle-même, et qu'elle se fait plante après être devenue détritus. C'est là ce que la langue et la physique nomment corps, véritable domaine du monde visible, où la personnalité humaine se manifeste, mais qui n'est pas elle. D'un autre côté, l'esprit en lui-même et dans son essence, c'est l'indéterminé; ce n'est donc pas le moi proprement dit, la personnalité définie ou distincte. Vous voyez si j'avais raison de dire que les idées de corps et d'esprit n'ont leur signification précise et complète qu'autant qu'on perçoit l'idée simple qui résulte de l'union de ces deux termes complexes. Cette idée est la véritable définition de l'homme sous ses aspects divers; elle nous conduira à l'unité universelle, en nous donnant la clef de tous ses rapports avec Dieu et l'univers.

L'antinomie que nous venons d'indiquer se montre dans

tous les rapports de l'homme avec Dieu, avec le monde et avec lui-même. Ainsi, pour ne considérer l'homme que dans ses rapports avec Dieu, nous trouvons en lui partout et toujours la foi et la raison, la religion et la philosophie. Est-ce que la foi est sans raison, sans intelligence? Mais alors la foi n'est plus un acte libre de notre volonté, mais une simple passivité. Est-ce que la raison est sans foi, sans croyance simplement acceptée, étant ainsi à elle-même sa démonstration absolue? Mais alors ce n'est plus la raison humaine, c'est la raison infinie, c'est-à-dire divine, l'homme est Dieu. En cherchant l'homme qui est simultanément foi et raison, vous cherchez donc en réalité l'idée simple et indécomposable qui résulte de l'union de ces deux termes complexes, l'intermédiaire, la moyenne proportionnelle de l'un à l'autre. Or, cette idée simple, cette moyenne entre la raison pure ou définie et la foi dépourvue de toute raison, c'est l'INDÉFINI ou ce qui se définissant sans cesse, sans l'être jamais complétement, a par là même une double face simultanée, l'une intelligible à la raison, l'autre dont l'obscurité mystérieuse n'est accessible qu'au sentiment par la foi.

Il n'y a donc pas en réalité, comme on le suppose vulgairement, deux choses, l'une qui est la religion, l'autre qui est la philosophie, mais seulement une idée simple et indécomposable, union de ces deux termes complexes, dont la partie mystérieuse reçoit spécialement le nom de religion, et le côté intelligible celui de philosophie. La religion sans raison ou philosophie serait l'absolu inintelligible ou le zéro comme vérité; la raison ou philosophie sans religion serait l'absolu intelligible ou la vérité infinie comprise par nous dans l'absolu, comme Dieu lui-même la comprend. Les

deux termes complexes s'unissent, disons mieux, s'identifient dans l'idée simple que nous avons nommée *l'indéfini*, parce qu'elle exprime quelque chose à la fois et en même temps intelligible et senti, raison et mystère, philosophie et religion, comme disaient les premiers chrétiens.

De même, comme nous le montrerons plus loin, la notion de *l'indéfini* est l'idée simple qui exprime l'union des deux termes complexes, esprit et corps, et qui ainsi représente la nature constitutive et fondamentale de l'homme.

Or, *l'indéfini suppose à la fois et exclut la limite*. Tel est le fond de la loi d'antinomie que nous avons signalée en chaque être et dans tous. Qui me donnera la notion claire, exacte et complète de cette antinomie ou de cette loi double dans un moi simple, unique et indivisible? En vain le demanderai-je aux philosophes : ils ont tout divisé. Ne pouvant rien connaître par intuition, j'ai recours à l'observation. Appuyé sur elle, je découvre en moi un sentiment que j'appellerais la loi de mon être, s'il n'était mon être lui-même dans la plénitude de sa vie : c'est le sentiment, la conscience de *l'indéfini* par laquelle je m'affirme moi-même en me distinguant de tous les autres êtres. Qu'est-ce que cette conscience, sinon l'homme lui-même dans sa personnalité à la fois et en même temps sentie et distincte, sentie qui dit *moi*, distincte qui dit *autre?* C'est par le moi que l'homme s'affirme, en se distinguant de tout ce qui n'est pas lui. Ce sentiment, cette conscience de soi-même implique la limite tout en la niant. Je ne puis m'affirmer, dire *moi* qu'en me distinguant de tout ce qui est *autre*, de tout ce qui n'est pas moi. Dire *autre*, c'est poser la limite où le moi s'arrête et finit. Mais si la personnalité, le moi s'arrête et finit à une limite par rapport

aux autres êtres, il est illimité en lui-même, et bien qu'ayant un commencement, en tant que créé, il est sans fin, parce qu'il est immortel. Il exclut donc toute limite à ce dernier point de vue, en même temps qu'il l'implique au premier. Si l'homme pouvait dire moi d'une manière absolue, il n'y aurait plus pour lui de limites, il serait l'infini, il serait Dieu. D'un autre côté, s'il ne pouvait exclure la limite, si elle était absolue en lui, il serait autre, il n'existerait plus lui-même. Comment ces deux choses, l'illimité et la limite, la personnalité et la distinction peuvent-elles subsister dans un seul et même être, un, simple et indivisible? C'est le mystère de la vie, c'est l'antinomie centrale et universelle que nous retrouvons en tout et partout, comme nous l'avons montré, et qui a son principe, sa raison et sa fin suprême dans l'antinomie de la divine Trinité, coexistence infinie des personnalités distinctes dans l'unité de l'Être.

C'est là ce que les psychologues ont nommé le moi, le non-moi et leurs rapports, termes non-seulement inséparables, mais indivisibles, bien que parfaitement distincts dans leur simultanéité. Seulement, faute de pouvoir comprendre cette indivision, qui est le mystère même de la vie, ils les ont en réalité séparés, faisant du moi, l'homme; du non-moi, le monde; et de leur rapport, l'idée. Étrange aveuglement qui s'obstine à scinder la vie! Le secret de cette vie et sa merveille ineffable, c'est précisément que l'homme porte en lui le monde et l'idée, sans qu'ils soient lui. Le monde n'est pas nous, et cependant nous portons dans notre corps l'unité et la synthèse du monde et de ses lois, ce qui a fait nommer l'homme un microcosme. L'idée n'est pas nous, et néanmoins, comme on le verra plus loin, nous portons dans notre esprit l'idée, la raison universelle,

le Logos, Christ invisible de nos âmes, ce qui fait nommer l'homme ou mieux le chrétien par les Pères, un autre Christ. De sorte que l'homme porte dans son moi le non-moi et leur rapport, tout devenant ainsi solidaire dans l'unité universelle.

Je nie la limite en moi, et pourtant je touche la limite dans tout ce qui m'environne. Supposons que je m'arrête à la simple perception de l'un de ces deux modes d'être, voici ce qui doit arriver nécessairement dès que le philosophe veut être fidèle à la loi de la logique. Si j'enferme ma raison dans la contemplation de la limite, je m'évanouis au sein de la matière universelle pour avoir oublié la puissance invisible qui, dans les profondeurs de mon être, s'insurge contre toutes bornes : c'est le matérialisme entraînant après lui l'athéisme, dont la conclusion dernière est la négation universelle. Au contraire, si je me laisse emporter de tout l'élan de la puissance invisible qui s'agite en moi vers l'infini, si je perds de vue la limite, je m'évanouis dans les abîmes de l'infini : c'est le panthéisme. Tant il est vrai que la division c'est la ruine, la désolation, la mort!

Jamais vous ne connaîtrez l'homme en le plaçant simplement en face de ce que vous appelez le monde. Les êtres visibles qui m'entourent ne sont que le non-moi de notre être visible. Ils ne peuvent nous donner la véritable conscience de nous-mêmes, soit parce qu'ils sont enfermés dans le temps, soit parce qu'ils sont muets. Nous sommes avec eux, mais en dehors et au-dessus d'eux. Ils ont leur vie, leur repos, leur bonheur dans la limite ; moi j'y étouffe et j'y meurs. Mon non-moi se trouve donc du côté de mon être qui est en dehors et au-dessus d'eux. Puissance invisible sans limites dans ses tendances, ma personnalité ne

saurait se définir qu'en face du seul être réel sans limites, qui est l'infini lui-même ou Dieu. Tout le reste est limite et fini : or, comment l'illimité pourrait-il trouver sa définition dans la limite, l'indéfini dans le fini? En me prenant tout entier dans ce non-moi réel, je me distingue de Dieu, et par lui de toutes les autres créatures; je sais mon origine et le but de mon apparition dans le temps. Si mon non-moi est Dieu lui-même, en tant qu'infini radicalement distinct de moi, qui ne suis qu'indéfini, le rapport du moi au non-moi est l'idée même de l'indéfini qui est en moi par mon union au Verbe divin, raison absolue de tout être et de toute personnalité, Christ, Logos, loi universelle de tous les rapports. Et comme ce Logos contient le principe, la raison et le terme de toutes les relations des êtres, c'est en lui et par lui que s'établissent mes rapports réels, véritables, vivants avec mes semblables et toutes les créatures. Dans sa plus haute acception philosophique, on doit donc concevoir l'homme comme l'*unité indivisible d'un moi vivant se définissant en Dieu, qui est son non-moi spirituel, par le Verbe ou le Christ, qui est le rapport de l'homme à Dieu et réciproquement, c'est-à-dire le point où s'unissent et se distinguent à la fois Dieu et l'homme*. Ainsi l'homme est un composé du divin et de l'humain, unis dans la simplicité d'une personnalité unique, qui est le moi en tant que l'homme s'affirme lui-même, divin en tant qu'il se définit en Dieu par le Christ, reliant ainsi Dieu à la création, et réciproquement la création à Dieu. Aussi l'homme doit-il vivre dans ses semblables et dans toutes les créatures, pour faire vivre toutes créatures en Dieu. Quoi de plus admirable que cette conception de l'homme ramenant l'univers à l'unité, son principe éternel, sans que la distinction s'efface nulle part!

Développons cette pensée fondamentale. En m'abstrayant de la limite, je rencontre l'illimité. Mais l'illimité ne peut pas être cause, le mot le dit assez, car n'étant pas infini, il a nécessairement un commencement. D'un autre côté, l'illimité étant inépuisable ne peut être que l'effet d'une puissance infinie, qui seule peut produire l'inépuisable. Ainsi l'homme, créé par Dieu et prenant conscience de lui-même par l'illimité, se pose entre l'infini et le fini; il est le moyen terme qui les unit dans la conscience de l'indéfini. Obéissant à ma véritable nature, borné de toutes parts et borné en moi-même dans toutes mes facultés, j'incline toutes les puissances de mon être sous l'action de l'*indéfini* qui est en moi, qui est mon moi vivant, et que rien de ce que je vois n'a pu me donner, car tout autour de moi est captif de la limite. Alors, transperçant toute limite comme l'électricité tous les corps, je m'élève par une progression sans termes vers l'infini lui-même, en unissant, dans la conscience de l'indéfini, le fini et l'infini, la création et Dieu.

C'est en regardant au Verbe divin que l'on comprendra notre pensée. Dans le Verbe, comme nous le verrons, il y a éternellement l'idée de l'infini et l'idée du fini, puisque, comme la foi nous l'apprend, là est toute la science de Dieu, par conséquent la nature modèle de toutes les créatures. Il y a donc dans le Verbe divin l'*indéfini* réel, c'est-à-dire la totalité de l'idée de tous les possibles: là est le rapport, le moyen terme du fini à l'infini, ou plutôt ce rapport, ce médiateur dans la plénitude de son acception, c'est le Verbe lui-même. Cette idée de tous les possibles, renfermée dans la parole divine, est bien l'indéfini ou l'inépuisable, puisque cette idée contient toute la raison du fini, effet d'une puissance, d'une intelligence et d'un amour infinis. Dieu ne pou-

vant nous donner l'idée de l'infini, car nous ne saurions la contenir, nous a donné le sentiment, la conscience de l'*indéfini* qui implique l'infini, en impliquant en même temps le fini. De sorte que nous devons échapper à la limite, qui nous enserre de toutes parts, et à la tentation de nous identifier avec l'infini que nous ne pouvons embrasser. Voilà pourquoi l'apôtre, posant la base de la philosophie positive, nous dit que nous devons aller des visibles aux invisibles, et des invisibles à la vertu et à la divinité de l'Être infini.

L'écueil contre lequel ont fait naufrage tant d'intelligences d'ailleurs si élevées, c'est le mot malheureux d'absolu. Ce terme générique est une pure abstraction, ce que les philosophes allemands ont complétement oublié, lorsqu'ils ont été amenés par cette idée de l'absolu à faire un tout de Dieu, de l'homme et de l'univers, dans l'unité de substance, d'idée ou d'acte. Il y a trois sortes d'êtres : l'être infini ou Dieu, l'être indéfini ou l'idée comprenant tout le fini réalisable possible dans le Verbe, et l'être fini réalisé. Dans cette réalisation est un être à part dans sa nature, l'homme, fini, et indéfini dans ses tendances, l'homme unissant réellement en lui, quoique d'une manière relative, Dieu, le Christ et l'humanité. Si l'on veut à toute force employer le mot d'absolu mais sans jamais exclure la distinction, l'absolu, c'est l'unité de trois en un qui se retrouve en l'homme, parce qu'elle est en tout et partout.

Si nous nous arrêtons si longtemps pour faire saisir l'homme dans sa véritable nature, et pour montrer sous des formes diverses ce qu'il faut entendre par l'indéfini, c'est que là est la notion réelle de la vie telle que nous la concevons, telle que nous devons la concevoir, et que cette notion de la vie une fois bien comprise, tout s'éclaire et

s'explique comme de soi-même. La vie n'est pas un simple mouvement extérieur, mouvement de l'être par rapport aux autres êtres, mais encore et surtout un mouvement interne, dont l'axe est lui-même un élan toujours emporté par le moteur infini, qui est Dieu. Dans ce mouvement universel dont il est lui-même l'un des foyers vivants, rayon du foyer divin, l'homme ne pouvait évidemment s'orienter qu'en supposant des points fixes, comme les astronomes imaginent le zénith, le nadir et les points cardinaux. C'est une des conditions indispensables de notre propre marche intellectuelle. Mais l'écueil, c'est de prendre ensuite pour des réalités les points fixes que l'homme n'a supposés gratuitement que pour se guider dans sa marche, comme l'astronome qui viendrait à s'imaginer que les points cardinaux sont des entités réelles, des êtres véritables, et non de simples termes relatifs, lesquels n'occupent jamais deux instants de suite le même point du ciel, quoique exprimant toujours le même rapport du globe avec son milieu toujours nouveau. Eh bien, c'est là précisément ce qu'ont fait les philosophes en voulant renfermer la vie, c'est-à-dire le mouvement, dans des points fixes et immobiles. Comment, par exemple, définir l'homme qui est précisément l'indéfini? Comment renfermer dans la limite ce qui l'exclut? mais aussi comment connaître, sans le définir par la limite, ce qui l'implique? Étrange antinomie qui se reproduit toujours et partout.

L'indéfini, avons-nous dit, *implique et exclut à la fois la limite*. Tel est le sens vrai, réel et profondément novateur de la méthode logique d'Hégel. Un des philosophes les plus éminents de ce siècle dit, avec ce tact exquis de délicatesse qui va aux profondeurs des choses : Tous les hommes s'entendraient, si l'on savait retrouver, sous les mots qui l'ex-

priment souvent mal, la vraie pensée d'un homme, et sous cette pensée elle-même, toujours imparfaite, la vraie pensée de Dieu. Appliquons cette belle maxime de charité intellectuelle à la méthode hégelienne. On a réfuté la monstrueuse application qu'Hégel et ses disciples en ont faite à toutes choses : cela devait être. Mais a-t-on bien pénétré dans la méthode elle-même, dans sa constitution intime, sa valeur intrinsèque, uniquement comme théorie de l'indéfini ou de la vraie nature de l'homme, aussi incontestable dans cet ordre qu'elle devient fausse en s'appliquant, soit à l'infini ou Dieu, soit au fini ou au monde purement matériel, soit à l'ensemble de ces trois ordres confondus. Sans doute il est difficile de dégager cette méthode du chaos d'erreurs souvent monstrueuses sous lesquelles elle est comme ensevelie, et de saisir, sous sa forme abstraite et métaphysique, le principe éminemment fécond qui en forme la base. Nous allons essayer de le faire.

Par son fameux axiome « je pense donc je suis », Descartes posait en réalité dans le moi le principe de l'absolu. Spinosa, appliquant ce principe à Dieu ou plutôt à la totalité des choses, en déduisit, comme conséquence logique, le panthéisme. Mais Kant le premier, faisant de la philosophie une véritable algèbre métaphysique, vint démontrer qu'à ce point de vue de l'absolu la raison théorétique et la raison pratique ne peuvent arriver à la certitude de la réalité d'aucun objet extérieur, et qu'ainsi l'homme ne peut véritablement rien connaître. Fichte, Schelling et tous les philosophes allemands, se servant avec une merveilleuse subtilité de la métaphysique du philosophe de Kœnigsberg, essayèrent, mais en vain, de passer du moi absolu de Descartes et de Kant à la réalité objective, et leurs prodigieux

efforts, restés sans résultat, n'aboutirent qu'à prouver l'impossibilité complète d'arriver à connaître quoi que ce soit, en partant de l'absolu. C'est alors que paraît Hégel : éclairé par l'insuccès de ses devanciers, il pose le problème sous une nouvelle forme, en le faisant sortir de l'absolu. L'être, dit-il, c'est l'indéterminé absolu, en face duquel vous êtes comme serait l'œil en face de la lumière dans toutes ses splendeurs. Le soleil, placé en face de votre œil, vous éblouirait, vous aveuglerait, et vous ne verriez rien précisément parce que le tout vous frapperait simultanément, sans que vous puissiez vous fixer sur aucune partie distincte. Ainsi de votre esprit en présence de l'absolu. Ce qui est absolument sans limites est pour vous comme s'il était égal à zéro, le tout devient identique au rien, l'être absolu au néant. C'était quelque chose de bien hardi et de bien novateur qu'une telle assertion, car elle avait pour conséquence rigoureuse de montrer qu'il nous est radicalement impossible de connaître Dieu directement, et d'une autre manière que par un intermédiaire, un médiateur entre lui et nous. C'était le coup mortel porté au rationalisme et au déisme, qui ne semblent pas encore s'en être aperçus. Cette méthode nouvelle contenait du reste en elle tout un monde de conséquences aussi profondes qu'innombrables. Hégel, qui en pressentait l'incroyable fécondité, en fut lui-même aveuglé et saisi de vertige. Par une de ces mystérieuses contradictions qu'on retrouve chez la plupart des grands novateurs, Hégel, infidèle au principe de sa méthode, la donna ellemême comme l'absolu, et retomba ainsi dans cet abîme d'où il se vantait d'avoir tiré l'humanité. De sorte qu'en y regardant à fond, il y a dans Hégel deux hommes : l'un qui, rompant avec la recherche de l'absolu, pose la méthode

antinomique en vertu de laquelle rien ne saurait être connu que par la limite qui le définit en le déterminant; l'autre qui, considérant cette méthode comme étant elle-même l'absolu, y voit l'explication de toutes choses et se trouve ainsi jeté aux dernières monstruosités du panthéisme et de l'athéisme. Ce dernier homme, on en a fait depuis longtemps justice, c'est pourquoi nous n'en parlerons pas : le second nous semble encore presque inconnu, au moins en France, aussi est-ce celui-là que nous devons signaler.

Le principe de l'identité des contraires, qui constitue toute la méthode de Hégel, a-t-il été compris? Nous ne le pensons pas. On s'est épuisé à n'y voir que cette impossible et radicale absurdité qu'une même chose, considérée sous le même rapport, peut être à la fois et ce qu'elle est et le contraire de ce qu'elle est. En vérité, c'est par trop préjuger de l'ignorance humaine que de croire qu'une philosophie qui a remué, non pas seulement des écoles mais des peuples tout entiers, puisse être fondée sur une telle ineptie. Non, non, creusez au fond, et vous y rencontrerez une vérité profonde. On dit vulgairement de personnes d'opinions les plus opposées qu'elles sont aux deux pôles. Cette image, empruntée au monde physique, rend exactement la pensée. Mais s'ensuit-il que ces deux pôles soient deux choses en réalité contradictoires, et que le pôle arctique exclut le pôle antarctique? Non, ce sont tout simplement les deux limites, les deux termes extrêmes d'une chose une et indivisible, qui est le diamètre du globe terrestre. Tel est le sens dans lequel il faut comprendre le principe de Hégel. Appliquons-le, par exemple, à l'homme. Hégel pose le principe même d'où nous sommes partis, savoir que l'homme est une antinomie. Il représente l'être sous les deux termes contra-

dictoires qui le constituent, et qui sont : 1° ce quelque chose d'indéfini et d'indéterminé en soi que l'on nomme esprit ; 2° ce quelque chose de purement déterminé et défini que la langue vulgaire nomme corps et la langue philosophique limite. Là est l'antinomie radicale. Mais ces termes ne sont que des points fixes imaginés pour notre orientation. L'homme, dans ce qui le constitue, dans sa vie réelle, est le mouvement même dont ces termes expriment, non le point d'arrêt, mais la double orientation, l'une vers Dieu, l'autre vers la création. De ce que ces deux mots forment opposition, on pourrait même dire contradiction, il ne s'ensuit point qu'ils s'excluent. Au contraire, car si l'indéterminé ou l'esprit restait à jamais sans limite, sans formule qui le définisse et le détermine, il ne connaîtrait rien, ne pourrait rien connaître. Ces deux termes, en apparence opposés et contradictoires, s'impliquent donc et s'unissent dans un terme simple qui, donnant à l'indéterminé une formule qui le définit en le limitant, constitue la conception, l'idée, la détermination. Mais les contraires ainsi conciliés, unis, identifiés, l'antinomie reparaît. En effet, cette conception, idée ou détermination formulée, contient elle-même deux choses : 1° l'esprit vivant qui en constitue l'essence ; 2° la formule ou lettre morte qui en est la forme limitative, la borne. Ainsi, par exemple, l'astronome, après avoir constaté le mouvement de la terre sur elle-même en vingt-quatre heures, constate son mouvement autour du soleil en trois cent soixante-cinq jours. Ces deux mouvements opposés, j'allais dire contradictoires, il en identifie le principe dans la notion d'une force unique qui produit l'une et l'autre. Mais, l'antinomie effacée, revient aussitôt sous une autre forme et ainsi de suite indéfiniment, comme le démontrent

les théorèmes astronomiques, série indéfinie d'équations se résolvant toujours en équations plus hautes, sans cesse plus approximatives de la vérité astronomique totale vers laquelle elles s'élèvent sans fin, sans pouvoir jamais l'embrasser complétement. Là, en effet, est une des manifestations de l'infini que nous retrouvons partout. Ce qu'il fait en astronomie, l'homme le fait dans tous les aspects de la vie. Sans cesse il se formule lui-même en sentiments, en pensées, en actes qui sont comme les termes divers du mouvement de sa vie, mais n'en sont jamais la borne. Car sa vie, sans cesse plus active et plus vivante par ces déterminations progressives, brise successivement ces formules mortes au même instant pour ainsi dire où elle les émet, pour émerger dans des sentiments, des idées, des actes nouveaux qu'elle dépasse encore pour continuer sans relâche son mouvement indéfini d'ascension.

L'homme est un composé de fini et d'indéfini, par conséquent il implique et exclut la limite, ce que Hégel exprime en disant qu'il est *être* et *non-être*. Comme nous l'avons fait remarquer, il est impossible que le philosophe d'outre-Rhin ait voulu dire que la même chose est et n'est pas sous le même rapport. N'aurait-il pas emprunté sa formule à saint Augustin? Voici, en effet, comment l'évêque d'Hippone s'exprime en parlant de la matière élémentaire : « C'est quelque chose et ce n'est rien, *nihil aliquid*, c'est l'être et le non-être, *est non est*. » Enfin, pour faire comprendre que cette loi d'antinomie ne renferme aucune contradiction fondamentale, il dit à Dieu : « Vous m'avez enseigné, Seigneur, qu'avant que vous eussiez donné une forme à la matière informe pour la distinguer, elle n'était pas quelque chose, *non erat aliquid*, elle n'était ni figure, ni corps, ni

esprit, et cependant ce n'était pas tout à fait le néant, *omnino nihil*, mais le milieu entre l'être et le non-être[1]. » C'est bien là la loi d'antinomie, ou la conception d'une seule et même chose offrant à l'esprit deux caractères opposés sans contradiction. En en appelant aux mathématiciens eux-mêmes, l'infiniment petit est-il la contradiction de l'infiniment grand? N'est-ce pas la même donnée dont les rapports sont changés? Et ce double infini antinomique n'est-il pas l'indéfini plutôt que l'infini, par lui-même en dehors de tout nombre et absolument incalculable?

Hégel, pour faire comprendre qu'il ne considère nullement l'être d'un côté et le non-être de l'autre, accolés dans je ne sais quel dualisme monstrueux, quel manichéisme stupide, applique ici son principe de l'identité des contraires, c'est-à-dire que ces deux mots être et non-être, par lesquels est représentée l'antinomie radicale, ne sont autre chose que des termes qui expriment, non la chose identique en elle-même, mais ses deux limites extrêmes, comme les deux pôles de la pile n'expriment pas au fond deux électricités, mais deux termes extrêmes d'une seule et même électricité identique et indivisible en son essence. Si l'esprit s'arrêtait à la formule qui le limite, il ne serait plus indéterminé, indéfini, il deviendrait lui-même limite. Si la formule qui le définit était, de son côté, quelque chose d'indéterminé, ou en mouvement, et non un point fixe, une limite, elle ne déterminerait rien. Ainsi l'antinomie radicale réapparaît incessamment. Mais ces deux termes s'excluent-ils? Non, évidemment, puisque l'esprit ne se définit et ne peut se définir que par la formule, comme la formule n'est quelque chose que par l'esprit, la conception vivante dont elle est le signe. Toute

[1] *Confessions*, liv. XII, ch. III et VI.

détermination étant une négation en ce sens que, bornée par sa nature limitative, elle ne saurait jamais contenir tout l'esprit, indéfini de son essence, il s'ensuit qu'amené par son propre développement à nier la formule qui n'en est que l'expression incomplète et limitée, l'esprit nie incessamment ses propres formules (ce que Hégel appelle la *négation de la négation*), pour s'affirmer incessamment lui-même, en revêtant toujours de nouvelles formules, ce qui est le *processus* hégelien. Telle est, en effet, la marche de l'esprit humain, et l'expérience le démontre mieux encore que la logique. Prétendre que cette méthode efface toute distinction entre le bien et le mal, la vérité et l'erreur, le beau et le laid, c'est une méprise évidente. Tout ce qu'on doit en conclure, c'est que le bien ou le mal, la vérité ou l'erreur, le beau ou le laid, ne sont point, quant à leur essence, dans la détermination, dans la formule qui change, mais dans l'esprit vivant de cette détermination ; bonté, vérité, beauté quand ils restent l'aspiration, la marche toujours constante vers l'infini ; mal, erreur et difformité quand ils deviennent une halte, une exclusion qui arrête cette ascension continue. C'est ce qu'exprime, sous une autre forme, la théologie lorsqu'elle dit que le bien ou le mal est dans *l'intention* (*in tendere*), c'est-à-dire dans la tendance de l'esprit. Pour bien se rendre compte de cette méthode, il ne faut jamais perdre de vue ces deux principes : 1° que toute formule étant en elle-même purement limitative et finie ne traduit jamais que par un côté l'esprit, qui de lui-même est illimité et indéfini ; 2° que dès lors toute formule étant bien plutôt une limite qu'une expression de l'esprit, il faut toujours chercher l'identité, ou mieux l'équation des termes contraires, pour avoir la donnée de plus en plus approxima-

tive et vraie de ce qui est contenu entre leurs extrêmes. Qu'est-ce en effet que les mots de la langue humaine? Des *termes* comme on les nomme, c'est-à-dire des limites. Il en est à cet égard des signes de la langue mathématique et de tous les autres comme des mots de la langue vulgaire. Qu'est-ce de même que les faits visibles, soit physiques, soit humains, phénomènes du monde matériel ou phénomènes de l'histoire? Ce sont de simples signes aussi, des limites. Il faut donc remonter du signe à l'idée qu'il limite, puis cherchant par l'amour sous cette idée elle-même le sens indéfini qu'elle contient, en réaliser en nous et dans nos actes pratiques la réalité vivante. Cette œuvre de l'amour dans la conception et l'enfantement de l'intelligence est ce que n'ont saisi ni Hégel ni les autres philosophes. Et cependant, cet amour est l'esprit vivant qui seul transforme incessamment la lettre morte. Seul il réalise en actes pratiques la vérité toujours ancienne et toujours nouvelle, perçant le sens des formules, pour en agrandir toujours plus l'idée vive, qui ne cesse d'être la même, bien qu'elle apparaisse sous un jour sans cesse nouveau. C'est cet amour fécond, effusion de l'éternelle charité, qui concilie ce qui paraissait opposé, identifie ce qui semblait contraire. Toujours mère sous le souffle de Dieu, cette charité conçoit dans une ineffable unité, mais sans confusion, Dieu et l'homme unis dans le prototype absolu, qui est le Verbe divin incarné. Ainsi, dans le Christ, la vérité, toujours ancienne et toujours nouvelle, est la conception toujours féconde que l'esprit de l'homme exprimera éternellement par des noms nouveaux sans pouvoir jamais l'épuiser.

« La lettre tue », c'est la formule, la borne; « l'esprit vivifie », c'est l'amour qui marche de formules en formules,

sans s'arrêter jamais. Lorsque, continue l'apôtre, l'homme se tourne vers le Seigneur, le voile de la lettre est déchiré, la formule est brisée. « Car le Seigneur est Esprit : là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Nous tous, réfléchissant à face découverte la gloire du Seigneur, nous serons tranformés en la même image, de clarté en clarté, comme par l'illumination de l'esprit du Seigneur [1]. » Vous le voyez, la loi d'antinomie se retrouve au ciel, ainsi que sur la terre, comme le dernier mot de la vie. Seulement, dès que l'homme est passé dans l'ordre de l'infini, cette antinomie revêt un caractère nouveau, et apparaît dans la plénitude d'une harmonie qui exclut à jamais toute contradiction. Sur la terre, la formule est ténèbres et servitude, au ciel elle sera clarté et liberté. Dans le temps, le sentiment de l'indéfini n'échappe à la formule qui le limite que par une lutte, qu'accompagnent la douleur et trop souvent le découragement. Dans l'éternité, au contraire, la formule est vivante ; et loin d'arrêter l'élan de l'homme, comme nos formules mortes d'ici-bas, *clarté* céleste, elle développe, par une *clarté* toujours nouvelle, notre essor vers l'infinie perfection, qui lui échappe toujours en se donnant toujours à lui, à lui « toujours avide et toujours satisfait (saint Augustin). C'est ainsi que, par cette clarté vivante, nous sommes transformés en l'image de Dieu ; car notre liberté, qui, dans la voie de l'épreuve, n'est qu'une contrainte, un effort contre nous-mêmes pour nous affranchir « du poids du corps qui aggrave l'âme, » deviendra dans « la cité qui demeure » l'harmonieuse ascension de notre nature elle-même dans les joies inénarrables de son indéfectible unité. Ne nous étonnons pas de

[1] Cor., c. III, v. 6, 17, 18, etc.

cette transfiguration, « car là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. »

Si Dieu eût pu donner à sa créature la conscience proprement dite de l'infini, elle eût été infinie comme lui, elle eût été non plus créature, mais Dieu. La conscience de l'infini ne peut être que le caractère du Verbe divin, expression totale de Dieu et de toute sa science. D'un autre côté, si l'homme était le fini pur, il serait sans conscience de lui-même et de Dieu, il ne serait plus un homme, mais un être simplement organique. L'homme étant destiné à s'élever de l'œuvre à l'ouvrier, Dieu a mis dans les profondeurs de sa nature humaine le sentiment de la perfection, disons mieux, le sentiment de l'indéfini qui est la conscience de lui-même, qui est son moi, ou l'homme tout entier. Qui ne conçoit maintenant que la logique, qui veut passer du fini à l'infini, a naturellement son principe et sa loi dans ce sentiment? Alors l'homme est véritablement le verbe créé, image du Verbe éternel, qu'il porte en lui et par lequel il est porté.

Ainsi, le sentiment de l'indéfini, qui est en nous, n'est autre chose que nous-mêmes, c'est notre vrai moi dans la conscience qu'il a de soi-même, puisque c'est par ce sentiment que l'homme, en se distinguant dans sa personnalité, échappe à la tentation de se confondre avec la matière ou avec l'infini. Nous posons ce principe comme foyer de toute notre vie, base de toute logique, loi de tout rapport et seul centre d'une philosophie véritablement positive et pratique. Nous le nommons sentiment de la perfection.

II.

DU SENTIMENT DE LA PERFECTION.

Soyez donc parfaits comme votre
Père céleste est parfait.
(S. MATTH., c. V, v. 48.)

Nous devions d'abord montrer le but où tendent toutes choses : ce but c'est l'unité universelle. Nous devions ensuite préciser le moyen d'atteindre ce but : ce moyen c'est le sentiment de l'indéfini, qui n'est autre chose que le moi ou la personnalité humaine elle-même, ayant conscience de sa propre vie comme mouvement d'aspiration sans bornes vers tout ce qui est beau, bon, juste et vrai. Or, qu'est-ce que cette aspiration sinon le sentiment de la perfection en toutes choses?

Nos sens sont impressionnés par les êtres qui composent notre monde; nous sommes infailliblement certains qu'il existe entre eux et nous des rapports constants; mais ce n'est pas dans ces êtres que nous trouvons les idées dont ils sont le signe indicateur; ce n'est pas en eux que nous trouvons la base de nos appréciations, la raison des lois qui les gouvernent et des rapports qui les unissent. Vous jugez, nous jugeons tous de la vérité des êtres; mais la règle et le criterium de nos jugements n'est pas nous, bien qu'il soit en nous. Nous portons en nous le tribunal indéclinable, l'arbitre souverain qui prononce son jugement sur la bonté, la vérité, la beauté des êtres et sur leurs rapports. Si nous sommes attentifs à ce qui se passe au fond de nous-mêmes, nous entendons une voix mystérieuse qui casse ou approuve nos arrêts. C'est ce *criterium* qui juge lui-même de la validité des criterium philosophiques successivement proposés

par les écoles diverses; c'est lui qui juge tout et n'est jugé par personne.

Ce tribunal, ce juge, c'est le sentiment ou la conscience de la perfection. Quels que soient les noms divers qu'il porte, selon qu'on l'envisage comme type du beau dans l'art, règle du vrai dans la science, conscience du bien dans la morale et la pratique, voix de Dieu au point de vue religieux, conscience de soi-même au point de vue humain, unité, vérité, justice au point de vue social, ce sentiment est dans tous les hommes. On le retrouve en tous, toujours et partout; et sous les formules, sous les aspects les plus différents, souvent même les plus contradictoires en apparence, c'est en réalité une seule et même chose. Mais on n'a pas synthétisé dans ce foyer universel, dans ce centre divin, les éléments si divers qui embrassent toutes choses et les relient dans l'unité de l'esprit humain. A peine l'a-t-on appliqué, vaguement et incomplétement encore, au côté moral de l'homme. On ne lui a point demandé la solution des problèmes que posent incessamment devant nous ces trois termes inséparables, quoique distincts, Dieu, l'homme et l'univers. Dans cette lumière qui éclaire tous les hommes, on a entrevu le criterium du bien moral; mais on n'y a pas vu la source de tout sentiment, de toute idée, de tout acte, tant dans l'ordre du beau et du vrai que dans celui du bien ; on n'y a pas vu la base de la logique donnée à l'homme pour s'élever du fini à l'infini, pour conclure de la perfection relative à la perfection absolue, du temps que le soleil mesure à l'éternité qui est la durée de Dieu; on n'y a pas vu la règle de nos sentiments comme celle de nos idées, le criterium individuel comme le criterium social, ni surtout le terme du rapport de l'un à l'autre; on n'y a pas vu ce milieu des choses, ce

modus du sentiment et de la pensée dans l'acte qui est comme l'accord parfait, l'unité de synthèse harmonique où s'unissent à la fois toutes les puissances de notre être ; on n'y a pas vu, en un mot, l'unité où toutes choses aboutissent comme autant de rayons à leur centre.

L'homme a-t-il en lui le sentiment de la perfection? Faire cette question, c'est demander si l'homme distingue le beau du laid, le vrai du faux, le juste de l'injuste, le bien du mal, et s'il trouve telle chose ou tel être plus ou moins parfait que tel autre ; c'est demander, en un mot, si l'homme a le sentiment, l'idée, la volonté de quoi que ce soit. Ce sentiment est tellement le fond de notre âme, ce qui nous constitue tout entier, qu'on le rencontre encore jusque dans les monstres les plus odieux, jusque dans les sauvages les plus dégradés, et que lui seul subsiste partout où il reste le moindre vestige de la nature humaine. Selon Platon, ce sentiment est « le divin qui nous tient suspendu à lui par la racine ; » c'est « le mouvement des ailes de l'âme, l'élément divin, l'amour ailé. » Suivant Aristote, c'est « l'attrait du désirable et de l'intelligible qui meut seul sans être mû, et meut comme objet d'amour. » C'est le démon ou génie familier de Socrate, dont ce sage disait : « Il y a une voix divine qui me parle. Cette voix s'est fait entendre depuis mon enfance. » Or, d'après saint Justin et d'autres Pères, cette voix était la voix même de Dieu. Ce sentiment de la perfection, c'est, selon Thomassin, un certain sens mystérieux, *sensus quidam arcanus*, qui, placé plus haut et plus centralement que le sentiment, l'intelligence et la volonté, touche à la fois et en même temps Dieu, nous-mêmes et toutes les créatures, et qui est « dans l'homme l'unité même de son âme, son centre

[1] Plat., *Apol.*

le plus profond[1]. » Ce sens mystérieux, Bossuet l'appelle « un ressort caché, une voix qui s'élève du centre de l'âme ; » et Leibnitz, « une voix d'éminence ou de perfection, *via eminentiæ vel perfectionis.* »

Ainsi, de Platon à Bossuet, d'Aristote à Leibnitz, tous les esprits d'élite ont parlé de « ce *sens divin*, » comme ils disent, d'où tout émane dans le monde. L'artiste le nomme le sens du beau ; le philosophe, le sens du vrai ; le publiciste, le sens du juste ; le moraliste, le sens du bien, et le christianisme, résumant dans l'unité tous ces noms divers, l'appelle la charité, grâce ou don ineffable de l'Esprit-Saint.

Ce sens mystérieux, caché au fond de nos âmes, ou mieux qui est notre âme elle-même, sa vraie vie, doit être considéré comme principe ou point de départ de toute notre activité spirituelle, comme règle invariable de toutes nos recherches sur Dieu, l'homme et l'univers ; comme criterium universel dans tous les ordres. Nous l'appelons la conscience de l'indéfini, le sentiment de la perfection absolue, parce qu'ainsi compris il s'étend à tout art, à toute science, à toute pratique, à toutes choses en un mot, pour les diriger et leur servir de criterium infaillible.

Ce sentiment dans l'ordre du bien, c'est la conscience ; dans l'ordre des arts, c'est le beau ; dans l'ordre intellectuel, c'est la vérité ; dans l'ordre pratique, c'est la justice. Dans la logique, il est la base et le criterium de nos prémisses pour conclure du fini à l'infini. Sous tous ces aspects, ce sentiment implique trois choses : — un type de perfection absolue auquel on compare tout ce dont on veut juger ; — un rapport entre ce prototype et l'objet ou l'être qu'on lui

[1] *Dogmes théologiques,* liv. I, ch. XIX, etc.

compare; — enfin un acte qui juge du rapport de perfection de l'un à l'autre.

Le type vivant de perfection absolue, c'est ce que toutes les langues humaines ont nommé Dieu. « Non-seulement, dit Descartes, je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et aspire sans cesse à quelque chose de plus grand et de meilleur que je ne suis; mais je connais aussi en même temps que celui duquel je dépens possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu [1]. »

Le rapport entre Dieu, perfection absolue, et l'homme, c'est le Verbe divin ou le Christ, unissant en lui les deux natures, finie et infinie. « Nulle âme, dit Thomassin, ne naît sans Jésus-Christ. Voilà comment le Christ se révèle en nous, plutôt en nous qu'à nous, puisque c'est Lui dont la nature dépose en nous le germe, quand elle met en notre âme la semence de la loi éternelle. C'est ainsi qu'il occupe le milieu et le centre de chaque âme, afin de les éclairer toutes. De sorte que ceux-là même que l'Évangile et les prédications n'atteignent pas par le dehors, ceux-là le Christ les provoque et les sollicite au dedans; le Christ, c'est-à-dire la Raison même, la loi éternelle, le germe inné de la vertu. Pour être chrétien, il ne faut pas se jeter hors de soi, mais rentrer et se recueillir en soi-même, et quand un homme quelconque va trouver sa raison, la soumet à l'éternelle Raison, et soumet à l'une et à l'autre son corps, cet homme devient participant du Christ. C'est pourquoi saint Paul dit qu'il ne faut pas aller chercher le Christ au

[1] *Méditations*, t. I, p. 290.

loin, puisqu'il est dans le cœur, dans l'âme, dans le souffle de vie de chacun. Jésus-Christ est au centre de chaque âme, car il n'est que la parfaite et souveraine raison descendue dans l'humanité [1]. » Pourquoi tous ne l'entendent-ils pas cette voix? C'est que les sens assourdissent l'âme. Dieu n'est pas entendu au milieu du bruit des passions. Faites-vous, comme dit saint Augustin, une solitude au fond de votre âme; soyez homme de méditation et de recueillement; faites taire l'homme, et vous entendrez Dieu.

L'acte qui affirme le rapport entre le type divin de perfection absolue et nous ou un être, une action quelconque, c'est nous-même dans notre liberté, jugeant à la fois par notre intelligence, notre amour et notre volonté. « Ce qui constitue l'homme, dit un philosophe moderne, c'est la personnalité; et le centre de cette personnalité, c'est le cœur, qui est tout à la fois amour, raison et volonté; l'amour c'est sa vie; la raison c'est la connaissance du but de sa vie; la volonté c'est son pouvoir de diriger librement cet amour vers ce but [2]. » Si le centre de toutes les facultés humaines c'est le cœur, le centre de l'homme lui-même tout entier c'est Dieu. Aussi Thomassin dit-il avec Bossuet : A Dieu considéré comme Père répond en nous l'être, à Dieu considéré comme Fils répond l'intelligence, à Dieu considéré comme Esprit-Saint répond l'amour ou la vie [3]. « Mais à l'unité même de Dieu, ce principe, qui se conçoit en quelque sorte comme antérieur, doit répondre dans l'homme l'unité même de l'âme, son centre le plus profond [4]. » Or,

[1] *De Incarnat.*, lib. I, c. 9.

[2] *De l'Unité spirituelle*, par Blanc Saint-Bonnet.

[3] Thomassin, *Dogmes théologiques*, liv. I, ch. XIX; liv. III. — Bossuet, *De la Trinité*.

[4] *Id.*, *id.*.

ce centre de l'unité humaine, répondant au centre de l'unité divine, « ce sens mystérieux qui touche Dieu, » c'est le sentiment, la conscience de l'indéfini ou de la perfection. Ainsi l'homme rentre dans le type de perfection absolue ou Dieu ; il y rentre par le Médiateur, en qui se consomme l'unité de la nature humaine et de la nature divine, les trois termes que nous avons indiqués se résumant en un terme unique.

C'est ce triple aspect sous lequel nous considérerons successivement le sentiment de perfection dans l'ordre moral ou du bien, dans l'ordre esthétique ou du beau, dans l'ordre intellectuel ou du vrai, dans l'ordre pratique ou du juste, en un mot, dans tous les ordres dont il constitue le centre universel de l'indivisible unité.

De la Conscience.

Qu'est-ce dans l'homme que la conscience? L'homme est un être libre, par conséquent responsable, bon ou mauvais, au jugement de celui qui l'a créé, même à son propre jugement. Voulant l'homme moral, Dieu a dû mettre à sa portée la loi du bien, impliquant par négation le mal. Il a dû l'écrire aux entrailles même de sa créature. Partout et toujours l'homme a dû pouvoir accomplir l'épreuve de sa libre initiation. Cette épreuve consiste dans le choix qui nous est offert entre l'infini, que nous voyons seulement des yeux de l'esprit, et qui est le dernier terme de nos destinées, et le fini que voient et touchent les sens de notre corps. Le mal ou le péché n'est que la préférence du fini à l'infini, comme le bien vivant la préférence de l'infini au fini. Partout et toujours l'homme a donc dû posséder un

criterium infaillible, une règle immuable selon laquelle il peut faire librement son choix. C'est le sentiment de la perfection, conscience du souverain bien que recherchaient les sages de l'antiquité. Il constitue la loi naturelle, s'il n'est pas même cette loi tout entière. C'est selon cette base de tout bien que sera jugé l'homme qui n'a pas connu la loi positive. Lorsque cette conscience s'est trouvée altérée, qu'elle eut perdu le mouvement moral, le Verbe divin se fit homme, pour apprendre aux hommes à briser l'animalité, afin que l'esprit reprît la plénitude de son essor, sous le souffle de ce sentiment. Comme le Christ le déclare formellement lui-même, il ne vint point détruire la loi primitive, mais l'accomplir. Sa loi divine et vivante n'est donc que la loi universelle, écrite dès le commencement au fond de la nature humaine et que le Christ est venu rendre à toutes ses clartés primitives, en dissipant les ténèbres qui l'obscurcissaient, et nous donnant de nouveaux moyens de l'accomplir.

La conscience, dont les psychologues ont fait le point de départ de toute philosophie, implique trois termes, comme l'indique l'étymologie même du mot, *cum-scire*, *cum-sciens*. Il indique l'être qui a la conscience du bien, de la vérité, de la vie; il implique la réalité du bien, de la vérité, de la vie absolus, c'est-à-dire, Dieu toujours présent à notre âme, quels que soient ses égarements; il implique, enfin, le rapport, le Médiateur de l'un à l'autre, ou le Christ en qui sont contenus l'idée de Dieu, celle de toutes les créatures, leurs rapports et toutes les lois qui les régissent. « L'amour de la vérité, dit Bossuet, en suppose quelque connaissance. Dieu donc qui nous a faits à son image, c'est-à-dire qui nous a faits pour entendre et pour connaître la vérité, à son exemple, commence d'abord à nous en donner

De l'idée et de la Logique.

Si nous passons de la conscience dans le monde de l'idée, il nous sera facile de prouver que la source de toutes les erreurs dans la science de Dieu, de l'homme et de l'univers est dans l'oubli ou dans une notion insuffisante de ce sentiment de la perfection. Psychologues et ontologistes n'on pas vu clairement ce point de départ dans la recherche de la vérité. Tous, en partant de la méthode de division, ont abouti à l'abstraction. En se plaçant en dehors de l'unité, ils se sont placés en dehors de la vie.

Les premiers ont détaché de Dieu, source de leur vie et de leurs rapports, toutes les facultés de l'âme humaine pour les étudier en elles-mêmes, sans songer qu'on ne peut connaître un objet qu'en le considérant dans toutes les conditions de sa nature. Comment connaître la vie en l'isolant de son foyer?

Les seconds ont dépouillé l'homme de sa nature d'être vivant, les idées de leur réalité toujours subsistante. Aussi, parce qu'ils les ont prises dans l'abstraction, toutes leurs déductions, toutes leurs conclusions sont dans le vide, sans application pratique, sans autre résultat que la fatigue de l'esprit et la sécheresse du cœur.

Pour avoir une notion exacte des êtres, il faut les étudier dans leur milieu respectif, hors duquel on ne les conçoit pas même existants. Le milieu de l'être spirituel c'est Dieu. L'homme esprit vit dans le milieu divin où se trouve toute vérité, comme l'homme animal dans l'atmosphère qui contient les éléments de sa vie organique. La prétention des philosophes de connaître l'homme en l'isolant de Dieu serait celle du naturaliste qui couperait la branche du tronc pour y trou-

ver le secret de la vie. Le second n'a plus dans ses mains qu'un cadavre; le premier ne voit qu'une fiction, un être sans rapport, sans vie réelle, parce qu'il est sans racines dans le temps et dans l'éternité. Sans doute l'unité, dans l'ordre du fini, n'est jamais sans la variété. L'homme ne peut donc connaître les choses que par l'analyse; s'il veut embrasser non-seulement la forme des êtres, mais la vie elle-même, dont ces formes ne sont qu'une manifestation passagère, il faut qu'il s'élève à l'unité fondamentale, dans laquelle toutes choses trouvent leur dernier mot.

Ce besoin de ramener tout à l'unité, que nous avons signalé au début, c'est le simple effet de l'action une de Dieu dans les profondeurs de notre être. Aussi sommes-nous étonnés que les philosophes aient à peine aperçu ce mystère de notre vie, ce point de contact de l'infini et du fini, caractère constitutif de notre destinée, et qui donne la raison de ces aspirations sans repos et sans terme vers un idéal que nous sentons tous n'être pas ici-bas. Oui, je le sens, et vous le sentirez comme moi, si vous le voulez, il y a dans tous une force invisible, qui donne à tous nos sentiments, à toutes nos idées, à tous nos actes, un esprit vivant, comme l'air que nous respirons donne au sang qui circule dans nos veines le mouvement et la vie. Oui, il y a au centre de nos âmes un absolu qui seul, si notre liberté le veut, empêche l'anarchie de toutes nos facultés, et les maintient dans l'unité, dans l'harmonie. L'action de cette puissance invisible ne s'arrête jamais; elle est à notre disposition comme la force qui agit indéfectiblement sur toute la matière de l'univers, et dont nous nous servons sans même qu'il soit nécessaire que nous ayons actuellement conscience de sa présence. Cette force, cette puissance, cet absolu, cette lumière, n'importe le nom que vous

lui donnerez, c'est le sentiment de la perfection qui seul nous fournit la solution de tous les problèmes que contiennent les êtres, qui seul nous fait juger des qualités qui les distinguent, de l'harmonie et des rapports qui les unissent.

Nous avons appelé ce sentiment du nom d'absolu, non que ce soit Dieu lui-même, mais l'action de Dieu sur notre âme, nous donnant simplement le sentiment de l'existence d'une perfection qui n'a point de limites, et qui ne peut être que Dieu lui-même, murmurant à l'oreille de l'homme qu'il a posé, dans le temps, les secrets de l'éternité, terme de son initiation. Si ce sentiment ne vient pas de Dieu, s'il n'est pas le fruit de notre alliance avec lui, dites-nous où nous l'avons trouvé? Aucune créature ne l'exprime et ne saurait l'exprimer : il ne nous est donc pas donné par elles. Il ne germe pas en nous par une vertu qui nous soit propre, puisqu'il déborde notre cœur, notre intelligence et notre force ; par conséquent c'est l'infini avec nous ou plutôt nous avec l'infini. Vous avez beau vouloir vous passer de Dieu, ce sentiment n'en est pas moins le foyer où s'allume toute vie spirituelle et morale. Éteignez-le par la pensée, soit ; mais alors ne parlez pas du beau, du vrai, du juste : ces mots ont perdu pour vous toute signification ; disons mieux, nous vous portons le défi de les prononcer, puisque vous n'avez plus les idées dont ils sont le signe révélateur. Et parce que ces trois idées sont en germe tout le monde intellectuel et moral, sans elles il n'y a plus aucune ligne de démarcation possible entre l'homme et le règne animal.

Oui, dans l'ordre intellectuel et moral, toutes les idées qui rayonnent au sein de l'esprit humain ont leur centre vivant dans ces trois idées premières. Elles correspondent toutes à la vérité infinie, par conséquent à l'Être divin, prin-

cipe et source de tout au dedans et hors de lui; — à la beauté infinie, c'est-à-dire au Verbe, éternelle expression de toute la science divine, la splendeur de Dieu, contenant en elle la beauté de toute créature; — enfin, au bon ou au bien, c'est-à-dire à l'Esprit infini, amour du Principe et du Verbe, raison de l'activité des créatures dans l'ordre de l'éternité, source de tout bien, comme la haine de ces trois grands principes est la source de tout mal. Toute idée en nous, quel qu'en soit le nom ou la formule, n'est que la splendeur du vrai, du beau et du bien. Ainsi Dieu est à la racine de toute vie intellectuelle et morale. Ainsi toute activité et ses produits doivent être rapportés à cette indéfectible unité. C'est, en suivant cette loi dans l'ordre de la nature visible, que tous les ruisseaux qui arrosent et fertilisent la terre retournent à l'Océan, d'où ils sont sortis.

Ce sentiment de la perfection dans l'homme est une conséquence forcée de notre destinée dans le plan divin de la création. Seul il donne le dernier mot de notre nature mixte et des devoirs qu'elle nous impose. Pour bien saisir cette donnée fondamentale, pour comprendre comment elle est le point de départ de toutes nos idées, de toutes nos conceptions logiques, il nous faut remonter par delà le temps, par delà toutes les créations qui se meuvent dans l'espace. Rien de ce que l'espace contient, rien de ce que le temps mesure n'était encore, Dieu seul était dans le mystère de son essence. Concevez, si vous le pouvez, l'Être infini sans idée, par conséquent sans son Verbe nommant son Principe, nommant toutes les créatures, éternel médiateur entre l'infini et le fini, idée ou prototype des êtres qui pouvaient et devaient exister un jour d'une vie propre. Lorsqu'il plaira à Dieu de réaliser quelques-unes de ses idées, c'est par son Verbe qu'il les réa-

lisera, puisque c'est dans son Verbe « qu'est toute la science divine. » Ainsi, avant même l'existence des êtres dans le temps, nous apercevons la raison d'un Médiateur entre nous et Dieu, puisque c'est par lui que Dieu opère tout ce qu'il fait. A cette lumière, que devient le déisme, qui prétend établir avec Dieu des rapports immédiats? Que devient le rationalisme, qui croit pouvoir quelque chose dans l'ordre spirituel en dehors du Médiateur? Mais n'anticipons pas sur nos idées. Lorsqu'il plaira à Dieu, disons-nous, de réaliser quelques fragments du monde éternel ou typique, comment pourra-t-il le ramener à son principe? Quel moyen prendra la sagesse divine pour établir des rapports réciproques de l'effet à la cause, comme il en existe de la cause à l'effet? Dieu, principe de toutes choses, n'en est-il pas la fin? Pour qu'il en soit la fin, il faut que son œuvre retourne à lui; or, la matière ne saurait le connaître, car il n'y a aucun point de rapport ou de contact entre la matière et l'esprit[1]. Entre son œuvre et lui Dieu pose l'homme, être mixte, touchant à l'invisible parce qu'il est esprit, au visible parce qu'il est corps. Pour être ainsi médiateur entre les idées qui vivent au sein du Verbe et leur manifestation temporaire, lien religateur entre le fini visible et l'infini, comment l'homme remontera-t-il de l'un à l'autre? Dieu se montrera-t-il à sa créature? Mais alors, saisie et transportée de toute la beauté de l'infini, elle n'eût pas même regardé à la création et se serait précipitée de toutes les ardeurs de son amour, dans l'océan de tout bien et de toute vie. Or, l'homme était destiné à l'épreuve. Dans sa sagesse adorable, Dieu établit un moyen terme entre l'infini, dont la vision est pour l'éternité, et le fini, qui est la condition de l'épreuve. Ce moyen terme, c'est la conscience

[1] « La poussière louera-t-elle le Seigneur? » (Ps.)

de l'infini ou de la perfection absolue. Ce sentiment, c'est la communion de l'homme avec le Verbe, beauté de Dieu, contenant en même temps la beauté idéale de tous les êtres. Par cette voie mystérieuse, l'homme montera de la manifestation à l'idée, et de l'idée nécessairement éternelle à l'infini; et s'il demeure fidèle à cette logique qui repose sur le rapport vivant du fini et de l'infini, qui est le Verbe lui-même, l'homme accomplira la loi de son initiation, en préférant toujours l'infini au fini.

A la lumière de ce sentiment, nous le disons hardiment, on ne démontre pas Dieu, c'est Dieu qui démontre tout. Comment constituer, en effet, la certitude absolue, si on ne prend son point de départ en Dieu, qui seul est le véritable absolu? Partir de l'homme ou du monde, c'est-à-dire d'un ordre purement relatif et fini, pour conclure à Dieu, c'est-à-dire à un ordre purement absolu et infini, n'est-ce pas aller au rebours de tous les principes du syllogisme et de la logique? Évidemment nulle idée ne saurait conclure en dehors de l'ordre ou de la série dont elle fait partie. Disons mieux, du fini à l'infini, comme de l'infini au fini, il n'y a nul rapport possible sans un médiateur qui contienne et réunisse en lui ces deux termes. De là l'impossibilité pour l'homme, être fini, de s'élever jusqu'à l'infini autrement que par le Médiateur éternel, « Verbe divin qui illumine tout homme venant en ce monde[1]. » Ce n'est pas seulement depuis que le Verbe s'est fait chair qu'a lieu cette action de sa lumière spirituelle sur notre âme, elle est la continuation de ce qui eut lieu à la genèse de l'homme.

« Dieu, disent les livres saints, créa en eux la science de l'esprit, remplit leurs cœurs d'un sens divin et leur montra

[1] Saint Jean, ch. I, v. 9.

le bien et le mal. Il posa son œil sur leurs cœurs et leur fit voir les magnificences de ses œuvres, afin qu'ils louassent son saint nom, et racontassent les merveilles de sa puissance, le glorifiassent dans ses œuvres admirables. Il ajouta à ces dons la discipline et les fit héritiers de la loi de vie. Telle fut l'éternelle alliance qu'il contracta avec eux, leur révélant sa justice et ses jugements[1]. » Voyez comment, faisant l'homme à sa ressemblance, Dieu crée en lui trois choses, la science de l'esprit ou l'intelligence, la plénitude du cœur ou le sentiment, et la pratique du bien ou l'activité; et ces trois choses sont un, à l'image de la divine Trinité. Mais comment ce germe va-t-il éclore? Comment l'homme, sentiment, intelligence, activité, viendra-t-il s'unir, pour y puiser la vie, à la force, à la raison, à l'amour infini? « Dieu place son œil sur leurs cœurs. « Alors le cœur de l'homme peut voir toute chose avec l'œil même de Dieu. Or cet œil, où se réfléchit toute lumière intelligible, qu'est-ce sinon le Verbe, le Logos divin dans lequel notre esprit doit contempler toutes les œuvres de Dieu? L'homme ainsi uni à son Créateur dans le Verbe, quel est le but de sa vie? La sanctification du nom de Dieu, la glorification de ses perfections infinies et l'avénement de son règne manifestés par l'homme qui les incarne en lui, et dans l'œuvre même de la création. De cette union de l'homme à Dieu dans l'accomplissement de ses destinées immortelles, naît la discipline, c'est-à-dire l'ordre, l'unité, l'harmonie et l'héritage éternel de la loi de vie, d'où résulte l'unité de toutes choses. Ainsi est constituée l'alliance éternelle qui manifeste le jugement et la justice de Dieu. Que de pensées en quelques lignes! Quelle

[1] Ecclés., ch. XVII, v. 6-10.

magnifique définition du sentiment de la perfection sous tous ses aspects !

Ce sentiment est « l'œil que Dieu a posé sur nos cœurs », c'est-à-dire le Verbe divin, ce Christ intérieur et invisible, voix mystérieuse de la conscience qui nous guide, lumière intime qui éclaire tout en nous et hors de nous. C'est par ce sentiment que l'homme juge toutes les beautés relatives, et qu'il s'élève de la limite à l'illimité, non par une interversion de toute logique, mais par une induction rigoureuse, puisant dans ce criterium du vrai, du beau et du juste, le principe même de la négation de la limite dans l'Être dont tout ce qui est dans ce temps n'est qu'une imitation. De là ce principe fondamental : nous ne pouvons démontrer Dieu, c'est Dieu qui démontre tout en nous et hors de nous, par le sentiment révélé de la perfection, qui est son Verbe rayonnant en nos âmes, et nous donnant, avec la conscience de nous-mêmes et du monde, celle de Dieu « en qui nous avons l'être, le mouvement et la vie. »

C'est en vertu de ce sentiment que, regardant à la limite, nous disons : Il y a un être qui n'en a point. Aussi, dans son magnifique résumé de toutes les preuves de l'existence de Dieu qu'il synthétise en une preuve unique et universelle, un philosophe contemporain [1] montre parfaitement que l'homme ne saurait conclure du fini à l'infini, de l'être enfermé dans la limite à l'être qui n'en a point, qu'en vertu d'un acte libre et spontané de sa volonté, d'une sorte d'initiative morale, véritable impératif catégorique de la raison théorique et pratique. Mais qu'est-ce que cet impératif catégorique, à la fois intellectuel et moral, individuel et social? Quelle est son origine et sa cause? L'acte moral est un effet : d'où vient-

[1] *De la Connaissance de Dieu.*

il? Est-ce de l'homme par une force naturelle? L'abîme demeure toujours. L'homme, étant un être fini, ne peut partir de lui pour conclure logiquement à l'infini; il faut qu'il prenne ses prémisses dans l'ordre dans lequel il conclut. Ces prémisses, c'est le sentiment de la perfection. Ce n'est pas l'infini, mais le moyen terme entre l'infini et le fini, Dieu et l'homme ensemble à leur point d'union, l'esprit de Dieu et l'esprit de l'homme dans un seul et même amour. Cet amour, qui est le principe créateur de notre vie spirituelle, la forme de l'âme humaine, et qui constitue en nous toute activité, est en tous jusque dans le sauvage. Si ce n'était qu'un acte pur de la volonté, sans aucun sentiment, aucune conscience interne, qui lui servît de justification, de criterium et de guide, l'homme n'aurait aucune raison de conclure du fini à l'infini, plutôt que du fini à la limite absolue ou le néant, comme on l'attribue à Hégel. Pourquoi sa volonté se déterminerait-elle plutôt vers l'infini qu'il ne voit point que vers le fini qu'il touche par tous ses sens? Pourquoi s'attacherait-il plutôt au monde des choses célestes, qui ne sont nullement par elles-mêmes la conclusion logique du fini, qu'au monde des choses terrestres, qui en sont la conséquence rigoureuse par équation d'identité? Que dis-je? comment pourrait-il même avoir la notion de l'infini qui ne résulte directement ni de lui-même ni du monde, êtres essentiellement finis? Lui fut-elle apportée par une révélation extérieure et visible, comment pourrait-il la concevoir, puisque, non-seulement elle ne répondrait à rien qui fût en lui, mais encore serait en opposition complète et radicale avec sa nature propre et celle de l'univers? Si la révélation, si la création elle-même lui manifestent l'infini, à travers le temps et l'espace, c'est qu'il a, aux derniers

replis, à la racine, au centre de son être, une sorte de sens divin, qui lui en donne le sentiment, la conscience.

Quant à la partie de l'esthétique ou du beau, il nous sera facile d'en montrer l'origine, la loi et le but, dans le sentiment de la perfection appliqué au côté effectif de l'âme humaine. Mais ce sujet si grand demande à être traité à part, dans toute son étendue, les artistes et les philosophes ayant souvent méconnu la portée et la haute moralité de l'art, qui ne doit être jamais qu'une prédication vivante de la destinée spirituelle de l'homme. Nous l'étudierons plus loin dans tous ses développements.

De l'Homme dans son aspiration vers l'Infini.

L'homme n'est point destiné à la connaissance abstraite et spéculative ; il n'est pas logicien pour satisfaire le stérile besoin de savoir. Sa vie a une fin suprême écrite dans le fond de ses entrailles, et toute connaissance, toute logique, n'est qu'un moyen que Dieu lui donne pour atteindre cette fin. Mais ce but est au delà de l'espace et du temps. Loin de s'arrêter à la terre, comme à son terme, l'homme doit la traverser en s'y réfléchissant, pour la transfigurer et l'emporter, dans l'effort d'un élan sublime, vers l'infini, principe et fin de toutes choses. Voyez plutôt combien l'homme s'indigne de toute limite dans le beau, dans le vrai, dans le bien! comme il demande, comme il veut l'absolu en toutes choses! Malheur à ces âmes flétries qui ne savent nous comprendre, parce qu'elles ne peuvent s'élever au-dessus de ce que leur offrent les créatures, avec leurs incessantes déceptions! Elles ont effacé du fond de leur cœur le sceau divin dont Dieu les avait marquées, l'empreinte de sa main,

l'esprit de son souffle, qui produit en nous la soif et la faim, de ce que les philosophes nomment l'utopie, mot qu'ils nous jettent à la face comme une injure, lorsque pour nous ce n'est que l'aspiration vers l'idéal divin de toute perfection, pour lequel nous sentons que nous sommes faits. Non, nous parlons de ces âmes qui ont conservé indélébiles ces caractères de feu, écriture vivante qui est la parole même de Dieu ; âmes semblables à celle d'Augustin, dont l'amour ne saurait être rempli par aucune affection de la terre, s'élevant du visible à l'invisible, du monde à Dieu, parce qu'elles aiment aimer, *amabam amare*, demandant l'infini, demandant l'absolu, demandant l'unité, en un mot, demandant Dieu à l'océan sans rives, aux étoiles sans nombre, au soleil, foyer de lumière et de vie ; leur disant successivement à tous : Êtes-vous celui que je cherche? Êtes-vous l'infini, terme suprême de mes aspirations? Non, vous ne l'êtes pas ; car si ma main ne peut toucher les bornes qui vous limitent, mon esprit les dépasse. Puisque vous n'êtes que les œuvres du Dieu que je cherche, soyez pour moi les degrés de cette échelle de Jacob, qui n'est que le Verbe même, nous emportant incessamment de l'abîme à son Père. Et il écoute toutes les voix de la terre et du monde, lui racontant leurs défaillances et leurs limites, et lui criant sans cesse de monter et de s'élever plus haut, pour trouver celui dont ils ne sont que l'ombre fugitive.

Loi de la conscience, foyer des idées vivantes destinées à l'homme pour le temps de son épreuve, base de la logique divine incarnée dans nos âmes, ce sentiment, qui vit en tous, est encore l'élément inépuisable de notre progrès moral. C'est la voix qui crie sans cesse : « Ne pas avancer, c'est reculer. » Oui, reculer devant l'infini, pour s'en-

foncer dans les ténébreuses régions du fini ; échapper à cette action mystérieuse, c'est renoncer à la vie qui demeure pour celle que les jours mesurent et qui s'évanouit dans le sépulcre ; c'est violer la loi de notre être, c'est divorcer avec le ciel. Nous sommes enfermés dans les horizons de la création ; mais tout en nous, hors de nous, nous dit que nous pouvons, que nous devons en reculer les limites.

C'est en approfondissant la contradiction apparente de notre nature et de ses aspirations sans terme que nous nous sommes demandé, avec toutes ces âmes qui bouleverseraient la terre pour prendre leur essor : Pourquoi Dieu ne nous a-t-il pas créés parfaits? Ce cri est l'explosion d'un sentiment, d'un foyer de vie sans bornes, d'une aspiration sans limites ; c'est le cri que pousse la soif de l'infini qui doit nous consumer. En descendant dans le mystère de notre être, nous trouvons l'amour, cette puissance de donner et de se donner, qu'il ne faut pas confondre avec l'attraction toute physique qui attire les êtres les uns vers les autres, mais ce sentiment qui, touchant à la puissance infinie, nous ramène, nous et tout ce que nous devons aimer, aux sublimes hauteurs où Dieu nous avait d'abord placés, et qui appelle la perfection absolue en tout, parce qu'il ne connaît ni circonférence, ni limites.

M'élevant alors vers l'Être, qui, infini sous tous ses aspects, l'est par conséquent sous celui de l'amour, unité de son être et sceau de son esprit, je me suis dit : Il est dans la nature de l'amour de donner et de se donner. « Je meurs de ne pas mourir, » pour être tout entière à mon Dieu ! s'écriait sainte Thérèse. L'expérience confirme cette loi : il est dans la nature du bien de se donner. Dieu, dit saint Augustin, étant le bien souverain, est éminemment communicatif.

Amour infini, il veut se donner infiniment. Ne craignons pas de le dire, s'il l'avait pu, il n'eût créé que des infinis ; mais l'infini ne peut pas se donner, il est nécessairement unique. L'impossibilité de faire des infinis est la perfection même de sa nature, c'est l'impossibilité absolue qu'un autre soit lui-même. La créature reste donc toujours essentiellement finie, par cela seul qu'elle est créature. Mais inénarrables sont les merveilles de l'amour infini. Écoutez-le : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Il n'y a d'infini que ce qui est éternellement de soi et par soi ; mais je ferai des imitations de moi-même, la nature de l'homme sera bornée, puisqu'elle est créée ; mais je la doterai de facultés sans limites ; je toucherai moi-même de mon incommunicable essence le fond de ses entrailles, et, de ce contact, où elle puisera sa racine éternelle de vie, sortira, comme souffle de mon souffle, âme de mon âme, esprit de mon esprit, une aspiration incessante, un essor sans bornes, un attrait invincible vers moi, qu'on nommera des doux noms d'amour, de grâce et de joie, résumés dans celui de charité qui les contient tous. Je ferai plus, pour qu'elle me ressemble de plus près encore, après l'avoir fait monter par degrés des dernières limites, des limbes de la création visible, je la placerai libre, durant une période d'initiation, dans le temps et dans l'espace, afin que là elle soit, autant que créature peut l'être, d'elle-même et par elle-même, devant à son propre effort, à sa propre vertu, associée à la mienne, une création achevée, conscience d'elle-même, de moi et du monde, sorte de coopération à mon infini. Que puis-je faire davantage ? Si, je ferai plus encore : moi-même, par mon Verbe, je prendrai la nature humaine, je me ferai homme ; après avoir tout donné à l'homme tout, jusqu'à

la liberté de me repousser, je me donnerai moi-même par mon Fils en holocauste, sur une croix, dans la plus horrible des passions, dans la mort la plus infamante, afin d'apprendre aux hommes à se donner eux-mêmes à moi et les uns aux autres, et d'imprimer ainsi dans leur cœur l'amour divin, cette puissance créatrice, qui, en les faisant communier à ma nature, les fera communier à mon éternelle félicité. Je suis l'infini en réalité, en acte; l'homme sera l'infini en facultés, en tendances; je suis l'infini en essence, il sera l'infini en participation; je suis l'infini par nature, il sera l'infini par la projection de sa vie; je suis l'infini de l'être, il sera l'infini *du devenir*, s'avançant éternellement vers la perfection par un progrès sans limites. C'est ainsi que Dieu donne infiniment et qu'il se donne infiniment, en se gardant tout entier. Que pourrait imaginer de plus la plus audacieuse des conceptions ?

Tel est le point de départ qui a manqué à la philosophie, pour s'élever d'une manière certaine du fini à l'infini. L'homme étant une aspiration sans bornes vers l'infini, cette aspiration dont Dieu se sert pour ramener la copie vers son divin original, c'est le sentiment révélé, la conscience de la perfection infinie. Or, l'homme « tend vers ce qu'il aime, et parce qu'il l'aime. L'amour, dans le sens universel du mot, est le principe créateur de toutes choses; il est la source de la vie. L'amour de Dieu et de tous les hommes en Dieu, voilà le plus pur amour, l'amour par excellence, celui qui développe l'âme selon toute sa capacité, et qui peut seul la rendre souverainement heureuse, parce qu'il la met en rapport avec le principe même de sa vie. Le but de l'amour est de s'unir à l'objet aimé, pour devenir semblable à lui et n'être plus qu'un avec lui. La tendance de l'amour dans l'homme,

c'est d'agir comme Dieu et de réaliser, autant que l'humanité le comporte, la perfection divine [1]. » Voilà pourquoi ce sentiment de perfection, désigné par le christianisme sous le nom d'amour ou de charité, résume et comprend en lui toute la loi.

« Qu'on me donne un homme qui aime, dit saint Augustin, et il me comprendra. » Aristote disait : « Le divin enveloppe toute la nature ; Dieu opère en tout ce qui s'opère [2]. » En effet, il n'y a rien de divin en nous que notre communion à l'infini. L'infini, absolument imparticipable, parce qu'il est absolument indivisible, ne se partage pas pour nous communiquer une partie de lui-même, seulement il nous additionne à son unité, *cum-summati in unum*. Il nous fait participer à ses prérogatives, jamais à son essence. Nous aimons, nous pensons, nous jugeons avec lui, et, dans cette union à la perfection infinie, nous prenons notre point de départ, nos prémisses, pour monter vers Celui qui nous appelle du fond de l'abîme où nous sommes tombés. Nous y montons par l'amour comme nous y sommes appelés par l'amour. « Dieu est amour, dit Thomassin, et nous possédons Dieu précisément aussi intime, aussi présent, aussi connu, que nous avons d'amour pour lui et pour nos frères. L'amour en nous, toute vraie vertu en nous, est la forme divine qui s'imprime en notre âme, et s'y imprime perpétuellement. Dieu est la loi éternelle de l'amour, par laquelle il vit lui-même, et par laquelle il fait vivre toutes les natures intelligentes [3]. »

Nous le répétons : Dieu a fait de l'homme une imitation de lui-même, parce qu'il l'a destiné à être une médiation entre les créatures visibles et le Médiateur éternel. Il l'a fait

[1] *Psychologie expérimentale.*
[2] *De Mundo,* VII, p. 397.
[3] *Dogm. théol.,* liv. III, ch. XXXIII, § 2.

libre, parce qu'il a voulu qu'il fût lui-même l'artisan de son bonheur. De là l'initiation et l'épreuve. Pour atteindre ce but, Dieu le pose, disent saint Pierre et saint Jean, comme prêtre-roi de la création, dans le fini pour remonter à l'infini, dans le temps pour aller à l'éternité, devant choisir entre le signe et l'idée, entre les manifestations temporaires et le manifestateur éternel. Ce but auquel il est destiné implique dans l'homme un procédé *pratique*, un moyen vivant de conclure du fini à l'infini, de la créature au Créateur; car il ne pouvait passer de lui-même du fini à l'infini, en emportant avec lui et en lui, comme holocauste, aux pieds du trône de Dieu, la création visible tout entière. Ce moyen est le sentiment de la perfection imprimé aux entrailles, à la racine même de l'homme, non par la parole humaine, car elle ne saurait l'exprimer, non par des formules, mais par cette révélation primitive et permanente dont la révélation historique et visible n'est que la manifestation dans l'espace et dans le temps, révélation qui se confond elle-même à son principe avec la création. « Lorsque Dieu, dit Bossuet, forma les entrailles de l'homme, il y mit premièrement la bonté, » c'est-à-dire l'amour ou le sentiment de la perfection.

« Je mettrai, dit Dieu, ma loi dans leurs entrailles, je l'imprimerai dans leurs cœurs, je l'écrirai dans leurs esprits, et je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple. Personne n'aura plus besoin d'enseigner son prochain et son frère, en disant : Connaissez le Seigneur, car tous me connaîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand [1]. » L'apôtre de la charité n'est pas moins explicite : « Que l'onction que vous avez reçue de Jésus-Christ demeure en vous. Il ne sera pas nécessaire que personne vous enseigne, mais cette onc-

[1] Jérémie, ch. XXXI, v. 31-34. — Hébr., ch. VIII, v. 10, ch. X, v. 16.

tion vous enseigne, et cela est vrai, cela n'est pas un mensonge [1]. » La volonté de l'homme est bornée comme son intelligence. Mais derrière cette intelligence, derrière cette volonté, il y a une aspiration incessante et illimitée, et tout enseignement ne vaut qu'autant qu'il développe ce souffle originel de l'esprit de l'homme qui, dans sa soif inextinguible, dans son essor sans bornes, crie : Jamais, jamais assez. En vain lui présenterez-vous tout ce que son intelligence peut comprendre, tout ce que sa volonté peut accomplir, tout ce que son cœur peut embrasser, cette voix fatidique ne cesse de crier : Plus, plus encore, toujours plus; multiplierez-vous tous les univers et tous les siècles par tous les nombres imaginables, il me faut plus encore, il me faut l'infini; là seulement pourra s'apaiser cette soif d'aspiration elle-même sans bornes. Me parlez-vous de vérité : il me faut la vérité absolue. Me parlez-vous de beauté : il me faut la beauté suprême. Me parlez-vous de bien : il me faut le souverain bien. En bonté, en vérité, en beauté comme en toutes choses, là où il y a l'ombre d'une limite quelconque, ce n'est plus la perfection absolue vers laquelle j'aspire. Cette perfection vivante, absolue, c'est Dieu pour toutes les nations qui ne savaient pas encore son nom. Le sentiment de la perfection infinie, par lequel l'homme y aspire de toutes les puissances de son être, c'est donc la voix, la parole, le Verbe même de Dieu en lui, l'attraction de son amour sur notre âme, l'empreinte de sa pensée sur notre intelligence, le souffle vivant de son esprit sur notre esprit; c'est lui-même présent en nous, nous touchant, nous vivifiant de sa vie. L'homme n'en reste pas moins libre d'obéir à cette voix si persuasive et si douce qui l'appelle vers l'infini, ou de lui fermer les oreilles de son

[1] 1re Ép., ch. II, v. 27.

esprit et de son cœur, pour n'écouter que les voix de la terre et du monde. Il n'en reste pas moins libre d'obéir à cet attrait divin qui le sollicite par l'amour, sans le contraindre, ou de lui préférer l'amour de soi-même, attrait de l'orgueil, de la chair et du sang. Mais, quelle que soit la voie qu'il choisisse, dans sa liberté, le sentiment révélé de la perfection n'en reste pas moins inhérent aux dernières racines de son être, car jusque dans ses débordements les plus monstrueux, c'est encore l'infini qu'il cherche où il n'est pas, infini de sensualité ou d'orgueil, infini de bonheur terrestre et matériel, afin que se heurtant à chaque pas contre les limites de la matière et du temps, chacune de ses chutes soit encore une voix de la nature et du fini qui lui crie : Je ne suis point ce que tu cherches, car c'est l'infini qu'il te faut, et je n'ai à te donner que ces limites qui m'enferment de tous côtés, et à chaque angle desquelles se meurtrissent ton âme et ton corps. Puisque l'inextinguible aspiration de ta destinée te condamne à ne trouver de repos qu'en l'infini, retourne à Dieu, car lui seul peut te satisfaire. Si tu n'as point compris par l'amour le vrai chemin de ta vie, comprends-le au moins par la douleur de tes chutes. « L'amour est une source unique qui coule et se divise en deux ruisseaux : l'amour de Dieu, ou la charité, et l'amour du monde, ou la cupidité. Entre Dieu et le monde est placé le cœur de l'homme, d'où s'échappe la source de l'amour. Ce mouvement universel du cœur, l'amour, comment le définir? L'amour est la pente du cœur pour un objet à cause d'une certaine fin. Désir dans la recherche et joie dans la jouissance. L'une de ces impressions le fait courir, l'autre produit son repos. Là est ton bien ou ton mal, ô cœur humain [1]. »

[1] Hugues, *De Substantiâ charitate*, t. II, p. 4.

Jamais l'humanité ne s'est trouvé déshéritée de cet amour, de ce sentiment de la perfection infinie, qui est comme l'aiguille aimantée de son orientation spirituelle. Il apparaît sous toutes les latitudes et à tous les âges, bien que sous des noms divers. Mais, parce qu'on ne l'avait pas jusqu'ici précisé, toutes les hautes intelligences, en considérant les preuves de l'existence de Dieu, qui concluent du fini à l'infini, ont toujours vu un abîme qu'ils ne savaient comment franchir. La faute n'en est pas à la vérité, qui n'a jamais manqué au monde, mais à l'homme, qui, détournant son oreille de cette voie divine, a voulu partir simplement de sa raison, au lieu de se relier à Dieu, en voyant dans sa vie spirituelle l'action incessante de la vie infinie. Là est la cause de ces haltes douloureuses, de ces découragements affreux qui passent sur l'humanité comme des vents d'angoisse et de mort; car alors les rapports de l'homme avec la vérité sont faussés, intervertis, brisés, le progrès ne pouvant jamais être que le résultat de notre communion toujours plus intime avec l'infini, beauté, vérité, bonté, par son Médiateur.

Du Sentiment de la perfection appliquée à la société.

Nous n'avons considéré jusqu'ici le sentiment de la perfection que dans l'individu, et non dans la société. Aussi, ne l'avons-nous encore représenté que sous une forme purement fragmentaire et analytique, et non dans l'unité, dans la synthèse vivante où il unit Dieu, l'homme et le monde en un seul tout, dont chaque partie cependant garde le caractère qui lui est propre.

L'homme ne naît, ni ne vit solitaire. Simple anneau de cette chaîne incommensurable qui, des abîmes du néant,

commence à l'atome, pour aller à l'autre extrémité se relier à l'idée qui est sa raison d'être, dans les abîmes de l'infini, l'homme à tous les moments et sous toutes les faces de sa vie, est partout en solidarité avec la création, l'humanité, et avec Dieu lui-même.

Tous les écrivains de notre siècle qui ont publié des traités de philosophie se sont tout à coup arrêtés devant la question de la société; ne sachant comment la saisir, ni surtout comment résoudre les problèmes qu'elle pose devant nous : les plus célèbres[1] ont laissé leur œuvre mutilée, ne pouvant apporter aucune lumière sur ce point si important et si pratique. Nous allons essayer de suppléer à leur silence.

Lorsque l'homme descend en lui-même, il conçoit le sentiment de la perfection comme l'essor harmonique de toutes ses facultés, dans la plénitude de l'unité et dans une progression toujours croissante. S'il envisage le beau, il ne le conçoit pas seulement comme une régularité purement extérieure et symétrique, mais comme le résultat de l'idéalité elle-même, et, si nous osons le dire, de l'intimité de la vérité; en d'autres termes, le beau pour l'homme qui demeure sous l'action du sentiment de la perfection n'est que le reflet de plus en plus parfait de l'idéal, qui est Dieu. S'il considère la science, il la comprend comme la synthèse de la variété indéfinie des éléments de la connaissance dans l'unité même de la variété. Nomme-t-il le monde, il l'appelle *univers* pour exprimer l'*unité* dans la *diversité*. Cette méthode, il la tient de Dieu même qui, en se révélant à sa créature, lui a révélé la Trinité dans l'unité. Voilà pourquoi, embrassant d'un seul regard le sentiment de la perfection,

[1] Voy., par exemple, MM. Buchez, Lamennais, etc.

nous l'avons vu rayonner dans chaque ordre. Nous le considérerons maintenant dans tous les ordres réunis en un seul tout, dont le Verbe est le centre, les hommes les rayons, et la création matérielle la circonférence.

Telle est, nous le croyons, la seule notion vraie de la société, qui ne peut être que l'expression visible et invisible de la conscience de la perfection, prise dans sa totalité vivante, dans l'ensemble des œuvres de Dieu.

Chaque homme a reçu son don propre : c'est le caractère différentiel de sa nature, son innéïté, son moi qui le distingue de toute autre personnalité. Voilà la diversité indéfinie, native et constitutive. Mais tous les hommes ont reçu en même temps un don commun ; c'est le sentiment, la conscience de la perfection, qui est chez tous et dont nous avons déjà si longuement parlé. Voilà l'unité d'origine, de moyen et de but qui doit les faire tous un, dans la diversité de l'innéité propre à chacun. Par la loi universelle de la solidarité, le don de chacun doit devenir le don de tous, et le don de tous le don de chacun. L'un a plus le sentiment de la perfection dans le bien, l'autre dans le beau, celui-ci dans le vrai, celui-là dans le juste ou l'utile, ce premier dans la théorie, ce dernier dans la pratique, ce moraliste dans l'individu, ce publiciste dans la société. En un mot, chacun voit ce sentiment du point de vue de sa perspective, sous l'angle visuel de sa nature propre, tous contemplent la même chose, mais chacun selon sa manière particulière de sentir, de concevoir et d'agir. Que fait la société quand elle est dans la vraie voie de sa vie? Elle élève chacun de ses membres à la puissance de tous, comme un nombre que le mathématicien prend à sa racine pour l'élever à sa dernière puissance. Elle fait participer chacun au don

de tous, afin que, multipliées sans cesse l'une par l'autre, toutes les perfections des individus s'accroissent ainsi dans une progression continue et indéfinie, qui est l'action même du corps tout entier, tous en un. Pourquoi la société ne le fait-elle pas ? Supposez, par la pensée, que les créatures visibles puissent se dérober un instant à l'action de la lumière phénoménique, qui est toute leur vie, qu'auriez-vous? — Le chaos matériel. La société travaille tous les jours à se dérober à l'action du Verbe, lumière intelligible qui est toute la vie des âmes; qu'a-t-elle obtenu? — Le chaos spirituel.

En effet, l'action commune d'une vraie société ne peut être que la coopération de l'humanité à l'action une de Dieu sur elle, produisant la communion, l'unité; l'action individuelle de l'homme, laissé à lui-même, spécialise et diversifie, parce qu'elle n'est au fond que l'action du fini ou de la création en nous. Ainsi la société, dans laquelle se relie harmoniquement toute diversité dans l'unité, ne saurait être conçue, pas plus que l'unité de l'univers lui-même, en dehors de l'action de Dieu. Sa formule est celle-ci : — 1° Dieu, centre et foyer de la perfection absolue, ou de l'unité en tout; — 2° l'humanité, rayon qui tend incessamment au centre, sans pouvoir jamais se confondre avec lui ; — 3° le monde visible qui, sous l'action de l'homme, dilate et recule sans cesse son horizon toujours inattingible, parce qu'à ses dernières profondeurs il plonge au sein de Dieu lui-même.

Comme on le voit, le sentiment de la perfection se révèle sous trois faces en une : — absolu dans son centre initial et primitif, qui est la face qui regarde Dieu, ou plutôt Dieu lui-même, son foyer, sa racine originelle; — relatif dans son rayon intermédiaire, qui est la face qui regarde l'homme, ou plutôt l'homme lui-même, en tant qu'esprit dans sa na-

ture harmonique et vraie ; — limité dans sa circonférence, qui est la face qui regarde le monde visible, ou plutôt ce monde lui-même, en tant que fini et matière. De là d'innombrables conséquences pratiques aussi vastes que profondes.

Vouloir, par exemple, la perfection absolue dans la société comme dans l'individu, c'est nier à la fois et la nature de l'homme et les conditions de son existence terrestre. Vouloir ne considérer l'homme que du côté de la terre, c'est l'envisager dans la limite où tout progrès s'arrête, et le contempler du côté de Dieu, c'est le suivre dans la voie où toute perfection a sa plénitude et son essor sans bornes. Séparer, isoler l'un de ces trois termes : Dieu, l'homme, l'univers, c'est briser l'unité qui est la condition même de tout progrès, le but de toute perfection dans l'individu comme dans la société.

Cette théorie, que nous appellerons, si vous le voulez, philosophique, n'est que la formule humaine de l'unité sociale donnée par l'éternelle Vérité, dont les nations n'ont jamais perdu la trace.

Les cosmogonies antiques nous représentent le mystère de la création sous une forme profonde et saisissante. Le Dieu innommé, incompréhensible, immanifesté, sort des profondeurs de son éternel repos ; il vient s'offrir lui-même en sacrifice pour féconder le néant. Son unité, brisée par le feu de son amour infini, se décompose en une multiplicité sans terme. Chaque partie forme une créature, incarnation vivante d'un attribut, d'une perfection du Dieu créateur. Aucune de ces créatures n'est isolée et indépendante : toutes convergent l'une vers l'autre par l'affinité même de leur unité originelle, par une tendance commune à se réunir

pour ne faire qu'un, gardant chacune sa distinction dans l'unité infinie où elles reviennent toutes. Reprenez cette conception sous sa forme pure et chrétienne, car si dans la formule antique il y a une erreur, il y a aussi une vérité. Faites sortir les créatures du sein du Verbe par création et non par émanation, considérez le type divin de toute beauté créée, vivant éternellement dans le Verbe, comme dit saint Augustin, incarné par un acte de la souveraine puissance en chaque être de l'univers visible, incarnation, don de la grâce et de l'amour, qui réalise ses conceptions spirituelles pour les faire participer à ses prérogatives, jamais à sa substance, en leur donnant une existence propre qu'elles n'avaient pas tant qu'elles étaient idées de Dieu. Dans cette vision de la réalité des choses, si la création n'est que l'écho muet des idées de l'intelligence divine, l'humanité est l'écho vivant qui répète le Verbe qui les contient. Vous avez alors, dans sa conception originelle et fondamentale, l'idée mère de la loi de solidarité qui constitue l'unité de la société universelle.

La théorie antique de la création par le sacrifice de Dieu contient une autre erreur. Dieu ne féconde pas le néant en s'immolant. Lorsqu'il appelle les êtres à l'existence, il manifeste simplement sa puissance ; lorsqu'il crée, il ne sort pas de lui-même, il parle les créatures, et chacune d'elles va prendre sa place dans le temps et l'espace, chacune dit : *Me voici.* « Car, dit sainte Thérèse, les paroles du Seigneur sont des œuvres. » Oui, il y a eu un sacrifice de Dieu à sa créature ; ce sacrifice ne s'est point accompli sur le néant de la matière, mais sur le néant de l'humanité. La chute originelle avait remplacé la vie par la mort, ou la lumière par les ténèbres ; car, si lumière est synonyme de vie, té-

nèbres est synonyme de mort. Alors, dans son amour, « Dieu inclina les cieux et il descendit : » le ciel, c'est lui-même. Dieu donc descendit vers l'humanité ; il s'unit à elle dans et par son Verbe, homme comme nous. Le Verbe fait chair se partage, disons mieux, s'épanche, s'incarne, sans se diviser en chacun et en tous, afin de les faire tous semblables à lui, d'autres lui-mêmes. A la genèse des choses, il posa le soleil au milieu des astres qui forment son cortége, et dont il est l'unité ; ainsi il se pose, lui, le Christ, au centre de l'humanité pour être sa lumière, sa beauté, sa vérité, sa vie, faisant tous les hommes un en leur unique Médiateur, afin qu'ils soient tous un entre eux. L'antiquité ne s'était pas trompée ; la loi d'attraction qui fait que tous les hommes convergent les uns vers les autres, et tous vers leur centre, leur foyer commun, Dieu, est bien l'amour ou le sacrifice. Cette unité, vous ne l'aurez jamais qu'en accomplissant cette loi de l'immolation de ce qui est opposé à l'harmonie du tout ; car le sacrifice c'est l'amour, et l'amour c'est Dieu, source de toute vie. Entendez-vous l'apôtre voulant que nous soyons « tous *des hosties vivantes* » perpétuellement sur l'autel? Comprenez-vous l'Église nous disant que « nous sommes faits tous une même hostie avec le Christ? » Concevez-vous la philosophie divine du Sauveur du monde nous disant : « Niez-vous vous-mêmes, portez votre croix tous les jours, et me suivez. » Nous irons ensemble dans le royaume qui nous a été préparé et où Dieu sera tout en toutes choses. Voilà comment, dans le langage de la foi, la rédemption est *une création nouvelle dans le Christ.*

Vous le voyez, la croix, signe de l'amour universel et du divin sacrifice, est le plan constitutif et fondamental de toute société, le Christ en est la pierre angulaire, et tout ce qui

n'est pas construit selon ce plan et sur cette pierre de l'angle n'est pas une société, mais une simple juxtaposition ; car il n'y a point là, il ne peut y avoir cette communion qui est la circulation même de la vie, par l'amour qui se donne ou le sacrifice.

Du Sentiment de la perfection prouvé par la révélation.

Il nous reste à prouver par la révélation évangélique que le sentiment de la perfection en nous est bien le Verbe divin, éternel Médiateur, parlant à nos âmes, nous révélant au dedans de nous-mêmes la loi de notre véritable nature et dirigeant notre marche vers nos destinées suprêmes. C'est ainsi que le genre humain a toujours pu puiser la vie spirituelle dans l'action incessante du Christ : « Car, dit l'apôtre, le Christ était hier, il est aujourd'hui, et lui-même dans les siècles [1]. » C'est lui « qui était la pierre spirituelle [2], » lui qui nourrissait et désaltérait Israël dans le désert. Il est vrai qu'il n'a pris un corps pour se rendre visible qu'au jour de son incarnation dans le sein de la vierge Marie ; mais ce n'est pas de Bethléem que date son éternelle médiation. « Dès le commencement ont été guéris par la sagesse tous ceux qui vous ont plu, Seigneur [3]. » Or, saint Paul nous montre presque à chaque page que la sagesse de Dieu est Jésus-Christ. Cette présence permanente du Christ dans l'humanité nous donne l'explication de la permanence des vérités fondamentales sur lesquelles repose tout l'édifice de nos rapports divers. Aussi, voyez l'identité du Verbe divin qui parle au plus profond de nous-mêmes dans le sentiment de

[1] Hébr., c. XIII, v. 3.
[2] I Cor., c. X, v. 3, 4.
[3] Sag., c. IX, v. 19.

la perfection infinie, et du Verbe divin qui parle aux entrailles du temps et de l'histoire dans cette révélation extérieure et visible dont l'Église conserve le dépôt. Que nous dit ce sentiment de la perfection? « Soyez parfait. » Le Verbe incarné ajoute : « comme votre Père céleste est parfait [1]. »

Comment se révèle en nous ce sentiment de perfection absolue? Par l'amour de Dieu uni à l'amour de l'humanité dans un seul et même amour. Or, c'est là précisément le commandement du Christ [2], qui dit : Là est « toute la loi et les prophètes, la loi universelle, *universa lex.* » « Aimer Dieu de tout cœur, de toute âme, de tout esprit, de toute vertu, et aimer le prochain comme soi-même, c'est quelque chose de plus grand que tous les holocaustes et tous les sacrifices [3]. » Qu'ajoute le Christ : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se nie et renonce à soi-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive. Quiconque d'entre vous ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple. Car celui qui aime son âme et voudra la sauver, la perdra; mais celui qui la hait et la perdra pour l'amour de moi et de l'Évangile, la sauve, la vivifie et la garde pour la vie éternelle [4]. » Se dépouiller par le sacrifice de tout ce qui nous fait terme et limite dans l'ordre de l'esprit et dans l'ordre du corps, telle est la logique pratique qui élève l'homme, par le dépouillement de lui-même, du fini à la communion avec l'infini. Comment procède le sentiment de la perfection absolue, ce Christ invisible de

[1] Saint Matth., c. v, v. 48.

[2] Saint Matth., c. xxii, v. 34-40. — Saint Marc, c. xii, v. 28-34. — Saint Luc, c. x, v. 25-28.

[3] Saint Marc, c. xii, v. 33.

[4] Saint Matth., c. xvi, v. 24-26. — Saint Marc, c. viii, v. 34-36. — Saint Luc, c. ix, v. 23-25; c. xiv, v. 33. — Saint Jean, c. xii, v. 15.

nos âmes? Si quelqu'un, dit-il, veut être mon disciple et venir après moi, qu'il nie la limite, qu'il se dépouille même, s'il est possible, de sa notion, et qu'il suive son aspiration vers l'infini. Or, en dehors du sentiment de perfection, l'homme lui-même et tout ce qu'il possède est borne et limite, tout, jusqu'à son âme et sa vie, qu'il ne peut ainsi sauver éternellement qu'en y renonçant volontairement. Par ce sacrifice, cet holocauste de la limite qui constitue la nature même du fini, l'homme entre en communion avec l'infini; et la croix, ce divin syllogisme du Calvaire, ainsi introduite dans la logique humaine, l'homme possède Dieu dans sa raison par le sacrifice intellectuel, comme il le possède dans son cœur par le sacrifice moral et dans sa vie par le sacrifice pratique. La raison en est aussi simple qu'elle est profonde. Pourquoi l'homme ne peut-il être l'infini? Parce qu'il est fait, parce qu'il est créé, et que l'essence même de l'infini est d'être de soi. Mais, par un prodige inexprimable d'amour, Dieu, en créant l'homme libre, lui dit : Tu n'es qu'une nature finie, parce que tu n'as pu te créer toi-même, puisque tu n'étais point, et que c'est moi qui t'ai tiré du néant; mais je t'ai fait libre, afin que tu deviennes de toi et par toi; renonce à toute limite en renonçant à toi-même, et, par cet acte, tu formeras, comme de concert avec moi, cet être communiant à l'infini, transfiguration suprême de la nature finie, et alors toi aussi tu seras comme moi, d'une manière relative, un être existant de soi, puisque l'acte de ta liberté se sera associé à mon acte créateur.

C'est pourquoi il a dit : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait. Soyez saints, comme je suis saint. » Dieu, pour fonder notre devoir de perfection et de sainteté, nous donne pour motifs sa perfection et sa sainteté elles-

mêmes. C'est donc qu'il nous appelle à un état relativement semblable au sien. Il est saint et parfait par nature, nous devons l'être par tendance. Mais notre perfection doit être de la nature même de la perfection divine ; « car, dit saint Paul, celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont tous un même esprit[1]. » Voilà pourquoi Jésus-Christ « ne s'abaisse pas en nous appelant ses frères. » Vous le voyez, c'est bien la perfection et la sainteté de Dieu même qui parlent et agissent en nous. Comment y agissent-elles, sinon par la présence de sa parole divine, de son Verbe ? C'est le fond de toute la philosophie inspirée de l'apôtre. Il nous montre Jésus-Christ comme étant notre vertu, notre sainteté, notre justice. Nous puisons la vie dans notre union avec lui, comme la branche dans la séve du tronc. Or, c'est cette action vivante que nous nommons le sentiment révélé de la perfection, qui est la base et le fond de notre être, et nous rend une imitation de Dieu, parce que c'est la conscience même de Dieu en nous.

Un des hommes qui ont le plus approfondi la science mathématique disait : « Jusqu'à présent l'on n'a considéré en philosophie que les deux idées opposées et contradictoires de l'infini absolu et du fini, et il en a été de même dans les mathématiques. L'omission de l'idée intermédiaire ou de l'infini relatif, qui est le bien universel et nécessaire des deux premières, a empêché de rien voir avec évidence. Cependant Pascal, dans ses immortelles *Pensées*, avait clairement constaté l'existence de cette idée intermédiaire[2]. » Cette idée, qui n'est autre que celle de l'indéfini, se représente à tous les points de vue, c'est celle du rap-

[1] Hébr., c. II, v. 11.
[2] *De l'Unité, aperçus philosophiques, etc.*, par Etchegoyen.

port entre la foi et la raison, le particulier et l'universel, l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce.

C'est au cœur même du christianisme qu'il faut se placer pour résoudre ce problème devant lequel a succombé le génie profond de l'Orient, en se laissant tomber dans le panthéisme, faute de pouvoir unir le fini à l'infini dans une conception unique. Laissons donc parler la révélation elle-même. « Dieu est charité, dit saint Jean; et ainsi, quiconque demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui [1]. » Qu'est-ce à dire? Après Aristote, saint Thomas définit Dieu *l'acte pur*, c'est-à-dire l'actualité absolue qui, possédant déjà éternellement tout de soi et par soi, ne peut avoir lui-même pour terme et pour but de son activité *ad extra*, puisqu'il est radicalement et absolument infini. Ce terme de son activité hors de son essence est donc les créatures ou le fini; et Dieu ainsi conçu comme don de lui-même est ce que l'apôtre nomme charité, l'essence de la charité étant précisément le don de soi. Mais la créature ou le fini, terme de l'acte divin, élevée dans l'homme à la puissance d'être libre, peut à son tour et doit devenir acte pur, c'est-à-dire renonçant à elle-même, prendre pour terme et pour but de son activité, non plus elle, mais Dieu, reproduisant ainsi, autant qu'il est en elle, le sacrifice créateur ou le don de soi, qui constitue la charité. Alors l'acte pur de Dieu et l'acte pur de l'homme ne sont plus qu'un seul acte simultané de don réciproque dans une mutuelle charité. Ainsi tout est consommé dans l'unité, comme dit l'apôtre, « quiconque demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. » L'homme étant le but de l'amour divin, nous nous donnons réellement à Dieu en nous don-

[1] I Ep., c. IV, v. 16.

nant à nos frères par amour. Le sacrifice de soi-même par amour, telle est donc la nature, la forme et l'essence de cette conception de l'infini dans le fini et du fini dans l'infini, tous deux réunis dans une conception unique, mais sans confusion. Ce mystère accompli dans le monde spirituel a sa manifestation dans le monde visible. C'est la croix, le Calvaire, c'est le Christ et sa loi d'amour, c'est le christianisme tout entier dans une seule pensée, dans un seul acte de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu. Et cet acte est la loi même de la vie universelle; car, comme dit l'apôtre : « Nous reconnaissons à l'amour que nous avons pour nos frères, que nous sommes passés de la mort à la vie [1]. »

Or, ce sens de la charité, ou de l'union de l'infini et du fini en nous, c'est ce que nous avons nommé le sentiment de la perfection absolue. C'est ce que Kant appelle « cette foi rationnelle, qui seule peut donner à la raison humaine son orientation [2]. » Car, dit saint Augustin, « nous avons un autre sens de l'homme intérieur bien plus sublime que le sens extérieur, et par lequel nous discernons le juste de l'injuste. » C'est ce sens divin dont parle ainsi Thomassin : « L'âme, par une sorte de pressentiment inné et d'oracle de la conscience, dès qu'elle est dégagée des distractions et des souillures des sens, et que, rendue à elle-même, elle a repris toute l'excellence et le génie de sa nature, l'âme naturellement présage et *sent* le principe souverain, inénarrable et ineffable. Elle le sent, par un tact intime et secret qui touche Dieu très-présent, et couvant la vie dans les entrailles (le cœur, la moelle) de l'âme. Mais ce contact incor-

[1] Ep. de saint Jean, c. III, v. 14, 15.
[2] *Opuscul.* VI.

porel et divin est le point le plus mystérieux de la discipline des esprits et que l'expérience démontre plus que le raisonnement. En effet, notre âme descend, sans nul intermédiaire, du souverain principe, et c'est la main de Dieu qui la touche, la manie et la forme ; et ainsi d'elle-même, car tout contact est réciproque, elle sent Dieu et le touche [1]. »

« Dans toute la hiérarchie des natures subordonnées, dit saint Thomas, on trouve que pour la perfection de chaque terme inférieur, il faut deux choses : l'une qui dépend de sa vie propre, l'autre que lui ajoute la vie du terme supérieur. Or, la nature raisonnable créée a seule pour terme supérieur, immédiat, Dieu même ; les autres créatures ne touchent point à l'universel. La nature raisonnable seule est immédiatement subordonnée au premier principe, à l'être universel. Donc, la perfection de la nature raisonnable ne consiste pas seulement en ce qui constitue sa nature propre, mais encore dans quelque supplément que lui ajoute une certaine participation surnaturelle à la bonté de Dieu [2]. » En effet, si en Dieu le don de soi est la nature, l'essence même de l'être, ce qui constitue la très-sainte Trinité, dans l'homme, au contraire, le renoncement à soi-même implique nécessairement, comme premier principe, une vertu, une grâce puisée dans cette nature supérieure universelle qui est la charité même. Mais cette vertu, surnaturelle en ce sens qu'elle dépasse les forces natives de l'homme, est cependant la conséquence non de notre nature, mais de notre destination écrite dans cette aspiration suprême vers l'infini, que nous nommons le sentiment révélé de la perfection. Car,

[1] *De Deo,* liv. VI, cap. V, VII, VIII.
[2] *Summ.,* 2ª, 2ᵃᵉ, q. 1, art. 3.

dit l'*Ecclésiaste* : « Dieu a rendu l'homme dépositaire de la loi de vie[1]. »

Que parlez-vous donc de limites ? La limite n'atteint que la matière, le corps. « Vous ne pouvez, dit le Christ, rendre un seul cheveu de votre tête blanc ou noir. Et qui est celui d'entre vous qui puisse avec tous ses soins ajouter à sa taille la hauteur d'une coudée[2] ? » Mais en même temps qu'il signale la limite dans tout ce qui est dans l'espace et dans le temps, il nous révèle l'illimité dans toutes les facultés de notre âme. « En vérité, je vous dis, si vous aviez de la foi comme un grain de senevé, vous diriez à ce mûrier : Déracine-toi, et va te planter au milieu de la mer ; et il vous obéirait ; vous diriez à cette montagne : Transporte-toi d'ici-là, et elle s'y transporterait ; et rien ne vous serait impossible. Soyez donc, vous autres, parfaits comme votre Père céleste est parfait[3]. » Tel est le fruit de notre association à l'infini. En effet, notre âme touche le corps sans être dans le corps ; elle touche au temps sans être dans le temps. Partout où elle est avec le Christ elle est dans le ciel, selon cette belle parole de l'*Imitation* : *Ubi tu, ibi cœlum*, et celle plus profonde encore de l'Apôtre : « Votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. » Aussi saint Augustin lisant ce passage de l'Évangile : « Personne n'est monté au ciel que celui qui en est descendu, savoir le Fils de l'homme, » disait à Jésus-Christ, dans la candeur enthousiaste de son génie : « Je n'y monterai donc pas, moi qui n'en suis point descendu. » Le Christ lui répondit : « Tu y es. » En effet, si dès ce monde nous sommes en commu-

[1] Ecclés., c. XVII, v. 9.
[2] Saint Matth., c. V, v. 36 ; c. VI, v. 27.
[3] Saint Luc, c. XVII, v. 6 — Saint Matth., c. XVII, v. 19 ; c. V, v. 48.

nion avec l'infini, nous sommes déjà dans le ciel, du moins en ce point par lequel nous touchons l'infini par son Verbe, et dans toute la mesure où nous l'embrassons. C'est pourquoi tous les mystères de conception, de transfiguration, d'ascension, de résurrection et de glorification du Christ sont accomplis en nous, si nous sommes vraiment chrétiens. Un avec le Christ et dans le Christ, nous sommes les membres de son corps, le souffle de sa vie.

Dans le sentiment intime de la perfection, comme dans la révélation extérieure et visible, Dieu ne se manifeste à nous que par son Verbe, Médiateur, qui, ainsi que nous le verrons, unit en lui les deux natures, finie et infinie. Ce sentiment est quelque chose qui est à la fois divin et humain ; c'est la conscience de nous-mêmes unie à la conscience de Dieu dans un seul et même concept spirituel ; c'est par le don réciproque de Dieu à nous et de nous à Dieu, c'est notre personnalité dans la personnalité prenant conscience d'elle-même dans celle du Christ ; c'est l'union du Créateur et de la créature, du fini et de l'infini dans l'amour corrélatif et simultané, qui rattache librement et éternellement la cause à l'effet et l'effet à la cause. A ce point le plus élevé de notre être ou plutôt de notre destinée, nous ne pouvons nous nommer nous-mêmes qu'en nommant Jésus-Christ. « Je vis, mais non déjà ce n'est pas moi, c'est le Christ qui vit en moi[1]. » C'est là, dans son principe initial, la communion eucharistique, l'union du fini et de l'infini.

Voyez plutôt, cette communion, élément divin du véritable progrès, a lieu dans le temps, il est vrai, mais ses fruits sont dans l'éternité. « Celui, dit le Christ, qui mange

[1] Gal., c. II, v. 20.

ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui[1]. » Non pas il aura, mais il a maintenant la vie éternelle, *habet vitam æternam*; non pas il demeurera, mais il demeure en moi, et moi en lui, *in me manet, et ego in illo*. Et si l'âme reste fidèle à sa glorification anticipée, Dieu ressuscitera son corps, *et ego ressuscitabo eum in novissimo die*. Ne dites pas que c'est là du mysticisme. Comment l'âme peut-elle être dans l'éternité, tandis que le corps est dans le temps? C'est que Dieu est l'éternité et n'est pas le temps, et par conséquent, lorsque vous vivez de sa vie, vous êtes avec lui dans l'éternité. Aristote l'entrevoyait déjà, lorsqu'il disait: « S'il est vrai que le bonheur est la vertu en acte, c'est surtout l'acte de la plus haute vertu; c'est surtout l'acte de ce qu'il y a de meilleur dans l'homme. Que ce meilleur soit le divin lui-même ou ce qu'il y a dans l'homme de plus divin ; en tout cas, c'est l'acte de ce principe, agissant selon sa propre vertu, qui doit être le bonheur parfait. Mais une telle vie est supérieure à la vie de l'homme; ce n'est pas en tant que homme que l'homme vivra ainsi, mais en tant qu'un principe divin en lui. Si l'intellect est divin relativement à l'homme, la vie, selon son acte, sera divine relativement à la vie humaine. Il faut donc, selon l'exhortation des sages, que l'homme apprenne à sortir de l'homme, à ne rien sentir de mortel, mais à vivre d'immortalité, de la vie du principe supérieur qui vit en lui[2]. »

[1] Saint Jean, c. VI, v. 55, 57.
[2] *Moral. ad Nichom*, X, 7.

III

PRATIQUE.

Dieu acte pur. — Les psychologues et Kant. — L'humilité. — Abstraction, entre deux. — Photographie intellectuelle. — Le Christ n'a rien écrit. — Vérité dans l'unité. — Église primitive. — Foi dans les deux ordres. — La pratique, loi de la vie.

Declina a malo et fac bonum.
(Ps. xxvi.)

Saint Thomas, après Aristote, nomme Dieu « acte pur, » parce qu'il est l'activité infinie, partant la réalité absolue. Créé à la ressemblance, à l'image de Dieu, et « son coopérateur, » comme dit saint Paul, l'homme est un être actif aussi. Il n'est donc pas destiné à la simple contemplation. La vérité est pour son esprit ce que le pain est pour son corps. Toute vie implique l'activité et l'activité le progrès, et lorsque le progrès s'arrête vient la mort. Le progrès, dans l'ordre de l'esprit, implique la réalité, la certitude de chaque degré que l'on parcourt dans les régions de la vérité. On n'avance pas en allant d'une opinion à une autre; et comme le dernier terme de certitude, le criterium suprême de la vérité est « son application en actes vivants, dont l'harmonie complète avec notre vraie nature et celle de tous les autres êtres est la démonstration irréfutable, » la pratique est ainsi la loi fondamentale du progrès, parce qu'elle est la loi même de la vie.

Nous avons rappelé la célèbre définition de Dieu par saint Thomas, parce qu'en effet, aux dernières profondeurs de la langue métaphysique, aux racines même de la logique, l'acte exprime ce qui est actuel ou réel, comme l'abstraction ce qui est tout au plus virtuel ou possible. De sorte que toute chose ou tout être n'est réel que dans la mesure même où il est en activité, et n'est plus qu'une simple possibilité à proportion qu'il devient abstrait. Philosophes si profonds en

ontologie, cette remarque, puisée aux sources mêmes de votre science, en détermine trop nettement la base pour que vous puissiez la négliger.

Ce dernier mot de l'ontologie métaphysique est aussi celui de l'observation. La philosophie étant tombée en ces derniers temps dans un discrédit complet et universel, tous les esprits de quelque portée comprirent que ce discrédit, né de son impuissance avérée, tenait uniquement à ce qu'elle n'opérait que par voie d'abstraction. Par une conséquence rigoureuse, elle avait perdu tout caractère de réalité vivante, elle était devenue un simple jeu de possibilités ou d'hypothèses, à mesure qu'elle s'était éloignée de la pratique, pour s'évanouir dans les régions de l'idée pure. On comprit bientôt, ou plutôt l'on sentit, que la philosophie ne deviendrait une science positive qu'autant qu'elle procéderait par observation sur des faits, en concluant à une pratique. De là mille essais divers entrepris dans le but de lui rendre ce caractère. L'histoire en serait trop longue ; nous n'en dirons qu'un mot.

Les psychologues dirent : L'esprit ou le moi, dans la conscience qu'il a de soi-même est une réalité vivante ; étudions les faits de conscience par expérimentation, et nous aurons fondé une science positive. A merveille ! mais les psychologues s'enfermant dans l'intellect, et ne le voyant encore que dans de prétendus faits internes, oublièrent, chose étrange ! dans l'étude de la conscience, tout l'ordre moral et social, c'est-à-dire tout l'ordre pratique. D'autres, plus profonds, comme Kant, essayèrent de prouver que la raison abstraite ou théorique n'est qu'une simple forme syllogistique, qui prend toujours ses prémisses dans les données de la raison pratique. Le philosophe de Kœnigsberg considérant la pratique, non dans le fait vivant, mais sous une forme purement ab-

stractive, cette pratique ne put résister à sa propre critique. Moins perçant, mais plus sûr et plus ferme, Buchez posa l'activité au centre des facultés humaines ou de la psychologie, au centre de l'idée ou de la logique, et comme criterium universel et absolu dans la morale. Mais dire que le criterium universel est de l'ordre pratique, et qu'il réside dans la morale, ce n'était nullement poser le principe vrai et définitif, savoir, que toute vérité doit s'incarner en actes pratiques et vivants, qui, eux-mêmes, sans doute, ont pour règle la loi morale, ou plus profondément encore la loi de notre nature vraie et de notre destinée.

Il faut être chrétien, il faut l'avoir été longtemps peut-être, pour comprendre à quel point l'humilité est la source de la science, et combien sont profondes ces paroles qui commencent le sermon de la montagne : « Bienheureux les pauvres d'esprit parce que c'est d'eux le règne des cieux [1]. » L'humilité est un ressort secret que Dieu a caché au fond de l'âme humaine, qui l'incline vers l'abîme de son néant, pour lui en faire mesurer toutes les profondeurs, et qui en se redressant l'emporte de toutes ses aspirations vers l'infini, pour y reconquérir sa grandeur première. C'est ce que saint Bernard exprimait lorsqu'il définissait l'humilité « le lieu de l'amour. » Supposez, par exemple, la philosophie, se dépouillant tout à coup de tout orgueil, de tout esprit propre, et, selon le précepte de l'Évangile, se faisant petit enfant pour mieux comprendre ; alors elle s'écrierait : — Quoi donc! est-il possible que depuis six mille ans toutes les écoles discutent sans relâche, et qu'elles n'aient pu trouver le principe en vertu duquel l'homme juge de la vérité et de l'erreur, du bien et du mal? Mais le plus

[1] Saint Matth., c. v, v. 3.

petit enfant sait presque en naissant ce que n'a pu nous apprendre encore l'effort inouï de nos travaux séculaires. Étranger à toute abstraction, ne jugeant jamais l'arbre qu'à ses fruits, il décide de la vérité de ce que vous lui dites par le bien pratique qu'elle réalise en lui, et de ce bien lui-même par sa conformité à l'harmonie parfaite de tout son être, qu'on appelle bonheur. A-t-il besoin d'autres criterium pour juger toutes choses, depuis l'amour, manifestation divine d'un monde spirituel que lui révèle le baiser de sa mère, jusqu'au fruit qu'il reçoit de sa main et qui nourrit son corps? Pourquoi donc ne pas faire simplement ce que fait cet enfant? A-t-il besoin de soixante siècles d'abstractions stériles et de disputes de mots, pour savoir juger de toutes choses par la pratique, et de la pratique elle-même par sa conformité aux lois de sa nature? Quel est l'être dans l'univers qui procède autrement? Avons-nous besoin d'aller à l'école de l'animal dépourvu de raison, pour recevoir de lui le vrai criterium et la manière de s'en servir? Il est vrai que l'animal, enfermé dans le cercle de la matière et du temps, n'applique sa logique qu'à cet ordre où s'accomplit le cycle entier de sa vie, tandis que l'homme, posé en face de Dieu dans le monde de l'esprit, doit appliquer cette logique pratique à son immortelle destinée, c'est-à-dire à l'ordre divin de l'éternité.

Les abstractions, les idées pures, comme dit l'école, sont l'entre-deux, le point de passage des réalités visibles et matérielles aux réalités invisibles ou spirituelles; mais elles ne sont ni l'une ni l'autre. Prenez, par exemple, l'idée de l'être en général : ce n'est ni l'être réel matériel, ni l'être réel spirituel, mais l'abstraction de l'un et de l'autre, quelque chose qui n'a aucune entité, aucune réalité intrinsè-

que, et qui n'est qu'un signe, un simple terme de rapport entre les deux mondes. Prenez l'homme dans son acception abstraite et philosophique, ce n'est ni tel homme réel ni aucun autre, ni l'individu ni l'espèce, mais quelque chose qui n'a aucune entité, aucune réalité vivante, si ce n'est comme simple signe et terme de rapport entre l'humanité considérée en chaque homme, et l'humanité considérée en tous. Prenez un à un tous les mots de la langue philosophique, et vous verrez qu'il n'en est pas un seul qui représente une chose, un être réel, parce que ce sont des abstractions ou des idées pures.

Utile, nécessaire peut-être même pour faire passer l'homme des visibles aux invisibles, du monde des corps dans le monde des esprits, l'abstraction n'exprime pas plus la réalité de l'un de ces mondes que la vérité de l'autre. Elle est au monde de l'esprit ce que l'image daguerréotypée est au monde des corps. A-t-on la prétention de saisir un corps parce qu'on tient en main la photographie de ce corps ? Confond-on jamais l'image avec sa réalité vivante ? Non, évidemment. Eh bien ! de l'aveu même de la philosophie, l'idée n'est qu'une simple image, comme l'indique son nom, ἰδέα (image). Or, supposez que nous prétendions juger de la nature des corps par leur image photographiée, nous en arriverions bientôt à leur refuser précisément tous les caractères qui les constituent, c'est-à-dire l'étendue sous ses trois dimensions, l'impénétrabilité, et, à plus forte raison, les propriétés physiques et chimiques, dont l'image ne peut nous manifester la moindre trace. En agissant ainsi, nous jugerions avec la logique la plus rigoureuse et le raisonnement le plus orthodoxe. Que pourrait-on nous objecter? Rien, assurément, si ce n'est cette simple

observation de fait, que nous prenons l'image pour la chose elle-même, le signe pour la réalité, et qu'ainsi nous faisons tout simplement la science du signe seulement, en croyant faire celle de la réalité elle-même. Que la philosophie procède donc avec toute l'orthodoxie de ses syllogismes, avec toute la rigueur de sa logique, nous n'avons rien à lui objecter, sinon cette simple observation de fait, qu'elle prend l'image pour la chose elle-même, le signe pour la réalité, et qu'ainsi elle conclut, non aux réalités vraies, comme elle le suppose dans son étrange hallucination, mais simplement à la science des signes ou des images (ἰδέα). Voilà pourquoi, dès qu'elle conclut pour les êtres du monde spirituel avec toute la rigueur de son abstraction, elle aboutit nécessairement à leur refuser précisément tous les caractères qui les constituent, et, passant de la négation de ces caractères à la négation même de leur essence, elle arrive, par la plus exacte des logiques, à cette négation absolue et universelle que proclamèrent les logiciens de la gauche hégelienne, comme Feuerbach et Bruno Bauer. Voilà, ce nous semble, ce qu'on n'a pas su comprendre encore. Philosophes de toutes les nuances, qui attaquez si violemment ces conclusions, absolument négatives, ceux qui les ont tirées sont seuls logiques ; c'est vous qui ne l'êtes pas. De même que, jugeant de la vérité des corps par leur image photographiée, on doit, en dernière analyse, conclure à la négation de tous les caractères qui constituent un corps, et, par suite, à la négation du corps lui-même, ainsi la gauche hégelienne, jugeant, avec les philosophes, de la vérité des êtres du monde spirituel par leur idée pure ou simple image, arrive au dernier terme de la logique, à nier tous les caractères qui les constituent, et par suite, à nier ces êtres en eux-

mêmes. Partir comme eux de l'abstraction, et ne pas conclure, comme eux, à la négation universelle, c'est tout simplement se montrer inconséquent, ou n'avoir pas même assez de pénétration pour saisir la puissance de cette vigoureuse dialectique qui vint clore l'œuvre commencée par Kant, en prouvant, comme le bouddhisme l'avait déjà fait deux mille ans auparavant, que l'idée pure ou l'abstraction doit nécessairement aboutir au *nihilisme*, à la négation universelle, au rien, parce que l'abstraction est ce que saint Augustin dit de la matière première (*Genèse*, c. IV, v. 2) qui précède la création : c'est « l'entre-deux entre le rien et le tout, un milieu entre le néant et l'être. »

Créé à la ressemblance de Dieu, avons-nous dit, l'homme est un être actif. Or, un être n'est actif qu'en étant tout entier en action. Lorsqu'on ne travaille qu'avec sa raison, ce n'est pas l'activité pratique, c'est le rêve, car la raison n'est pas l'homme. L'homme, imitation de Dieu lui-même, est amour. « Dieu est charité, dit saint Jean, et quiconque demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui[1]. » La véritable activité, selon la loi de la nature de l'homme, édifie et ne divise pas. La raison, au contraire, divise, puisque c'est la faculté de notre esprit qui détermine et définit. Si elle demeure dans ce cercle, elle n'a point la vie en elle, elle ne peut l'avoir, car la vie est dans l'unité. « Dieu nous fit pour l'aimer et non pour le comprendre, » dit le poëte incrédule lui-même. En effet, nous ne pouvons comprendre ni l'infini, ni rien de ce qui tient à l'infini. La raison ne vivant que de ce qui est déterminé, défini, ne peut rien embrasser que dans la limite. Quand elle veut passer dans le monde de l'infini, elle nie parce qu'elle n'étreint pas,

[1] Saint Jean, I Ep., c. IV, v. 16.

parce qu'elle ne saisit pas l'objet de sa vision. Comment le saisirait-elle, puisque cet objet est sans limites, et qu'elle ne comprend rien que par la limitation qui le définit? C'est le contraire pour le cœur, il ne saisit rien que par son illimité même, il s'arrête et défaille devant toutes bornes, il lui faut l'infini. Mettez-le en activité dans la charité ou dans ce sentiment de la perfection que nous avons developpé, et vous direz comme nous : Ce sentiment ne pouvant être jamais satisfait par quoi que ce soit, ni dans le bien, ni dans le vrai, ni dans le beau, est l'indéfini ou le sentiment même de l'infini en nous. Les paroles de saint Jean ne sont que l'expression exacte et rigoureuse de cette vérité : Dieu est charité parce qu'il est l'infini, et quiconque demeure dans la charité demeure par là même dans l'infini ou Dieu; et Dieu ou l'infini demeure en lui.

Alors on comprend aussi ces autres paroles : « Bien-aimés, aimons-nous réciproquement, parce que la charité est de Dieu. Quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, car Dieu est charité [1]. » Le cœur, étant le sens de l'infini, touche à l'homme spirituel comme il touche à Dieu, et c'est par lui, par lui seul que nous touchons les êtres, dans leur essence même, et non plus seulement dans leurs rapports, comme par la raison: Pour les choses du temps, la connaissance doit précéder l'amour, car souvent elles peuvent contenir la douleur et la mort. Dans les choses du monde spirituel, l'amour précède la connaissance analysée, parce que celles-ci ne peuvent jamais nous nuire. Voyez maintenant le résultat de ces deux lois. Parce que, dans les choses du temps, la connaissance a précédé l'amour, l'amour s'éteint et dispa-

[1] I Ep. de saint Jean, ch. IV, v. 7, 8.

raît à mesure que, les connaissant mieux, nous voyons la borne qui les enserre de toutes parts. Dans l'ordre de l'invisible, au contraire, l'amour se dilate et croît à mesure que, la lumière se faisant plus vive en lui, il entrevoit mieux qu'il touche à l'infini. L'amour veut le mystère, dit-on ; oui, parce que ce mystère c'est l'infini. Voilà pourquoi, dans un noble élan du cœur, l'un des maîtres du rationalisme au dernier siècle s'écriait : « O Dieu, moins je te conçois, plus je t'adore ! »

Oh ! je comprends l'apôtre philosophe réputant comme rien la science qu'il avait acquise. C'est le cri de l'âme qui ne veut de l'intelligence que dans l'amour. C'est le cri de l'esprit du cœur qui se connaît lui-même, dans la limite qui divise par l'abstraction, et dans l'unité qui relie par l'amour.

Rapprochez, pour les comparer ensemble, le monde ancien et le monde moderne, le brahmanisme et le christianisme, par exemple. Avec tout l'Orient et le monde antique, le brahmanisme se résume en un seul mot, la science. Interrogez ses pontifes, parcourez toutes ses écoles diverses, sondez les profondeurs de son mysticisme, et partout, toujours vous y trouvez, pour dernier mot, pour conclusion, la science. C'est la science qu'apportent au monde ses révélateurs ; c'est la science qu'enseignent ses théogonies ; c'est la science qui crée tout ; c'est par la science surtout que l'homme sorti de l'absolu va se perdre en l'absolu. La délivrance finale, par la réabsorption de tout dans l'Être seul subsistant par lui-même, est un acte de science. Aussi les orientalistes, qui épèlent encore à peine l'alphabet de cette encyclopédie si gigantesque de la science, en sont-ils saisis de vertige ; et les philosophes grecs ne surent qu'en ramasser quelques parcelles éparses. Aristote, sur lequel toute la scolastique du moyen âge a vécu, n'est qu'un

commentateur de Gautama, comme Pythagore et Platon reproduisent Lao-Tseu et quelques miettes de cet immense festin de la science orientale. Le christianisme, au contraire, se résume tout entier en un seul mot, l'amour. C'est là la loi universelle, dit le Christ, *universa lex.* Après lui, saint Paul et tous les Pères et les docteurs de l'Église le répètent à l'envi : « La charité est la plénitude et l'accomplissement de toute la loi. » Le Christ n'écrit rien, il agit, il aime, il aime jusqu'à la mort, et à la mort de la croix. Ses apôtres l'imitent, et si plusieurs nous ont laissé quelques écrits qui ne sont que des lettres, c'est que ces lettres elles-mêmes sont des actes vivants, monuments éternels de leur amour. Pourquoi ces premiers siècles de l'Église sont-ils les plus beaux? C'est qu'alors on écrivait la religion avec la vertu, la charité et le sang qu'on versait pour elle. L'Église elle-même, avec ses conciles, sa hiérarchie copiée sur la hiérarchie céleste, et ses institutions sacramentelles et pénitentiaires, n'est qu'un acte vivant d'amour inspiré par l'Esprit-Saint ou l'Esprit divin de charité lui-même. Depuis la création, œuvre d'amour du Père, l'incarnation et la rédemption, acte d'amour du Fils, l'effusion de l'Esprit de Dieu, acte d'amour de l'Esprit du Père et du Fils, depuis le sacrifice eucharistique jusqu'à la prière psalmodiée sur la cendre des morts, tout est acte et charité. Fondée sur la raison qui ne peut jamais embrasser que la limite, l'effort colossal de la science dans le monde antique n'aboutit qu'à cette immense et universelle abstraction du bouddhisme où il n'y a plus qu'un seul Être, l'absolu, et où cet Être lui-même est le *Vide* infini, semblable au Néant. Le dernier terme de la science appliqué à l'ordre spirituel et divin, le voilà : c'est la divinisation du néant. Et c'est à cette conclusion, en ef-

fet, que sont arrivés, dans le monde moderne, les derniers hégeliens, en voulant procéder par l'abstraction. Fondé sur le cœur, sur l'amour, le christianisme, au contraire, saisit les choses, non plus par leur limite ou leur néant, mais dans leur vie et dans leur substance même. Car, selon l'admirable expression de saint Paul, le cœur nous fait toucher la substance même des choses, *substantia rerum*, et la raison des essences ou des invisibles, *argumentum non apparentium* [1]. Vous êtes bien fiers de vos vérités mathématiques. Eh bien, savez-vous ce qu'elles valent en réalité? Elles proclament avec emphase et sous toutes les formes qu'une chose est égale à une autre, lorsque celle-ci lui est égale, c'est-à-dire, en d'autres termes, que le même est le même. Me dites-vous que 2 et 2 font 4, cela signifie simplement que 4, écrit sous cette forme 2 et 2, est la même chose que 4 écrit en un seul chiffre. La belle découverte, en vérité! Prenez un à un tous vos théorèmes géométriques et mathématiques, et vous verrez que partout au fond ce n'est exactement que la même équation par identité. Cela, en résumé, ne donne la raison première, et partant la preuve rigoureuse, de quoique ce soit. Si vos sciences demeurent dans la théorie, elles peuvent sans doute satisfaire la curiosité, mais elles ne deviennent utiles à vous et aux autres que lorsque, descendant à la *pratique*, elles s'appliquent aux besoins de vos semblables. Nions-nous pour cela les mathématiques et les sciences qu'on attribue à la raison? A Dieu ne plaise! nous constatons leurs limites, voilà tout. C'est déjà, convenez-en, une assez dure critique. L'amour, au contraire, donne la raison première et dernière de toutes choses, parce qu'il est lui-même cette raison; il nous les rend présentes, il nous

[1] Hébr., c. XI, v. 1.

en fait toucher et sentir l'essence, la substance, parce qu'il est comme un rayon de cette essence. Voilà la différence entre l'abstraction et la pratique, la raison et l'amour, le monde païen et le monde chrétien. Comprenez-vous, enfin, pourquoi nous poursuivons avec tant d'insistance, dans la philosophie moderne, ce paganisme qui s'y est réfugié et enraciné sous la forme d'abstraction et de rationalisme? Comprenez-vous pourquoi nous poursuivons avec tant d'ardeur la réintégration de l'homme dans l'unité de l'amour, dans l'harmonie du cœur, centre et foyer de toute sa vie? Toute la raison de notre œuvre est là.

On a traduit le mot philosophie par *science de la charité* ou de l'amour. Qu'on adopte cette traduction ou qu'on se borne à la définition vulgaire, qui appelle la philosophie *amour de la sagesse* (de φίλος, ami, et σοφία, sagesse), son but n'en est pas moins toujours essentiellement pratique. La sagesse, en effet, ne saurait être une simple théorie comme la science, si toutefois la science véritable ne devient pas la sagesse elle-même, c'est-à-dire la règle pratique de la vie : l'amour de la sagesse ne peut être compris sans l'activité qui le manifeste, l'amour étant nécessairement actif. Rien de moins spéculatif, car la sagesse est la loi de la vie. Dans ces derniers temps, deux philosophes, Kant[1] en Allemagne et Buchez[2] en France, ont senti la nécessité de ramener la philosophie à ce but originel, qui est son point de départ et sa fin. Tous deux ont démontré, quoique sous des formes diverses, que la pratique active et vivante, dans notre divin idéal, est à la fois la seule base et la seule règle de toute philosophie. L'un et l'autre ont ainsi

[1] *Raison pratique de la vraie religion et de la morale*, etc.

[2] *Essai d'un traité complet de philosophie*, etc.

commencé à la faire sortir des régions métaphysiques, où elle tourne sur elle-même sans jamais pouvoir conclure. Partant de l'activité de l'homme, considéré dans sa nature et son but, ils en ont déduit leur solution des problèmes sur Dieu, la création, la destinée humaine. C'est là un pas immense et d'une merveilleuse fécondité, qui nous ouvre un nouvel horizon. Mais aucun de ces deux philosophes n'a touché le fond même de la question, savoir, que la vérité n'est point une conception particulière, mais collective, terme de rapport de l'homme à l'homme, principe de socialisation, unité incarnée. Bossuet, dont le regard d'aigle a entrevu toutes les profondeurs, avait signalé, sous sa forme religieuse, cette donnée fondamentale, en disant : « Dieu aurait pu, sans doute, car que peut-on dénier à sa puissance? il aurait pu nous conduire à la vérité par nos connaissances particulières; mais il a établi une autre conduite : il a voulu que chaque particulier fît discernement de la vérité, *non point seul*, *mais avec tout le corps et toute la communion* catholique, à laquelle son jugement doit être soumis. Cette excellente police est née de l'ordre de la charité, qui est la vraie loi de l'Église; car si quelqu'un cherchait en particulier, et si les sentiments se divisaient, les cœurs pourraient enfin être partagés. Mais pour nous unir tous ensemble par le lien d'une charité indissoluble, pour nous faire chérir davantage la communion et la paix, il a établi cette loi. Voulez-vous entendre la vérité? Allez au sein de l'unité, au centre de la charité : c'est l'unité catholique qui sera la chaste mamelle d'où coulera sur vous le lait de la doctrine évangélique, tellement que *l'amour de la vérité est le nœud qui nous lie à l'unité et à la société fraternelle*. Nous sommes membres d'un même corps; *cher-*

chons tous ensemble[1]. » Cette loi de la religion est aussi celle de la philosophie, car il n'y a pas deux vérités dans le monde, il n'y en a qu'une, de même qu'il n'y a qu'une seule voie pour l'acquérir. C'est ce point de vue si nouveau en philosophie, qui, expliquant et complétant celui de Kant et de Buchez, réalisera, pour les sciences morales, philosophiques et sociales, une révolution plus grande et plus profonde que celle qu'accomplit, pour les sciences physiques, l'introduction de la méthode expérimentale de Bacon.

Essayons d'en préparer dans les esprits la formule par quelques aperçus.

On a pris pour point de départ de la philosophie l'homme, et non le genre humain, l'individu, non l'espèce, le *moi*, non le *nous*, divisant ainsi les deux termes du problème posé par le génie chrétien du moyen âge. A cette grande époque, la philosophie chercha la donnée fondamentale où s'unissent et se concilient l'individuel et l'universel, dans une conception vivante, dont la Trinité divine nous présente elle-même le type absolu. Élaguer l'un des deux termes du problème, couper ainsi le nœud au lieu de le dénouer, c'est sans doute une méthode commode, mais c'est la méthode du sauvage qui coupe l'arbre pour en manger le fruit.

Cette méthode, qui n'est autre que celle de l'hérésie, a poussé jusqu'au bout son œuvre de division. Comment en serait-il autrement? Partant de l'individu, vous aboutissez à l'individu; et lui-même, ne pouvant être conçu en dehors de Dieu où est sa suprême raison d'être, et en dehors de l'humanité et de la création où sont les conditions de sa vie, en vous abstrayant de cet ensemble, vous ne pouvez plus même comprendre l'individu, et la logique vous condamne à la néga-

[1] *Combats de l'Église*, Sermon pour le samedi après les Cendres.

tion universelle. Placez-vous, au contraire, au centre de la vie, sur ce terrain où s'édifie la vérité universelle, et que Bossuet appelle « le nœud qui nous lie à l'unité et à la société fraternelle. » Dès lors vous ne concevez plus l'individu que comme l'un des membres de ce grand corps qui est l'humanité, de même que vous ne concevez l'humanité elle-même, avec toute la création, que comme l'idée du Verbe de Dieu fait homme, c'est-à-dire tout en un. A ce point de vue, le seul vrai, parce qu'il est le seul complet et universel, la communion des créatures entre elles et en Dieu devient la formule même de la vérité, formule toujours progressive, puisque Dieu, son terme, est sans bornes, formule non-seulement pratique, mais toujours vivante, parce que cette communion est le mouvement même de la vie.

Insensés ! qui prétendez renfermer la vérité dans des paroles, dans des mots, comme si elle était une lettre morte, un son vide ! Sa formule, ne la cherchez ni dans des livres, ni dans les conceptions de votre propre esprit, elle est dans un acte toujours vivant, dans la société des âmes, dans la communion universelle des cœurs et des esprits, manifestée visiblement au monde. « Allez au sein de l'unité, au centre de la charité, » c'est là où vous la trouverez toujours et partout. « Chaque particulier fait discernement de la vérité ; non point seul, mais avec tout le corps et toute la communion » : voilà pourquoi la conception et le terme de toute vérité est l'amour. Que dis-je ! cette unité, cette communion des individus en l'humanité vraie, et de l'humanité en Dieu, est elle-même la vérité vivante, universelle, qui renferme en elle toutes les vérités partielles, car elle implique pour la raison l'ensemble de tous les rapports de la création à l'humanité et de l'humanité à Dieu, comme elle im-

plique pour le cœur, Dieu et l'humanité sentis présents à chacun de nous par l'amour, qui seul touche la substance même des êtres. Là est toute philosophie, parce que là, et là seulement, est la vraie *science de la charité*.

Êtes-vous assez malheureux pour avoir perdu ce sens divin de l'amour, par lequel l'homme s'unit à la réalité des substances, voyez-le du moins partout vivant et agissant dans l'Église, surtout en ses grands siècles. Ainsi, quand on lit les Pères, on est tout d'abord frappé de voir combien leur science est vivante et pratique, même dans les sujets qui semblent le plus abstraits. Ce n'est pas seulement la forme, le vêtement de la pensée, mais la pensée elle-même qui palpite de vie, et en est tout entière inondée. Chaque idée devient une action, chaque action une idée; de sorte que pour eux vérité et vertu ne sont que les deux faces inséparables d'un seul et même idéal. Le chrétien de la gnose est celui en qui la sanctification et la science s'unissent et s'identifient en une sorte d'indivisible unité. « Savoir c'est agir bien, comme agir saintement c'est savoir[1]. » S'il est possible de mettre quelque distinction entre ces deux aspects d'une seule et même chose, c'est que la science a pour unique but de nous fournir des motifs toujours nouveaux de perfection, comme notre sanctification a pour résultat de développer incessamment notre raison, en spiritualisant de plus en plus notre être. Par la première nous voyons la route où nous marchons par la seconde.

Plus on remonte dans l'histoire de la primitive Église jusqu'aux temps apostoliques, plus on voit se manifester avec plénitude cet esprit de vie, qui anime tout, donne un corps, une âme, à ce qui semble le plus abstrait, et vit au

[1] Clément d'Alexandrie.

sein des éternelles réalités, comme dans un nouveau domaine acquis à l'humanité par le sang du Christ. Alors on ne démontre pas Dieu, on le voit, on l'entend, on le touche, on le sent, parce qu'on l'aime ; il est en tout, il est partout, il est sur tout; l'homme vit sans cesse en sa présence ; il sent sur lui son regard, il entend sa parole, il se meut sous l'action de son souffle ; tout est plein de lui, tout le manifeste au cœur, à l'âme, à l'esprit; l'homme est réellement « en société » avec lui, et, comme dit saint Jean [1], « nous demeurons en lui et il demeure en nous [2]. » On ne démontre pas l'existence des anges et l'immortalité de l'âme, mais on vit avec les morts et les esprits célestes comme avec Dieu; on est en contact incessant, en conversation avec eux ; on sent leur présence, leur action ; tout est plein d'eux, tout les manifeste. Nous vivons, nous demeurons, « nous conversons, comme dit saint Paul [3], avec les hôtes des cieux. » C'est la vision, à travers les ombres du temps, de ce que nous nommons les êtres invisibles. L'œil de l'esprit ne nous montre-t-il pas les vraies réalités, comme l'œil de la chair nous manifeste les apparences phénoméniques? De là tout cet ordre miraculeux qui déborde des temps apostoliques, comme le signe éclatant de cet état si différent de celui où nous vivons aujourd'hui, engloutis dans la matière.

Quelle méthode élevait donc ces hommes à la vision des éternelles réalités, si toutefois on peut donner le nom de méthode à cet esprit vivant? Pour le comprendre, il suffit d'observer comment on procède dans l'étude des sciences naturelles. A leur début s'offre un problème complétement

[1] Saint Jean, Ire ép., c. I, v. 3.
[2] Saint Jean, Ire ép., c. IV, v. 12, 16.
[3] Philipp., c. III, v. 20.

insoluble, celui de savoir si nous devons ajouter foi à ce que nous en apprennent les sens. Qu'ils soient impressionnés par un objet, nous ne pouvons jamais en conclure qu'une chose, c'est que notre organisme est affecté de telle ou telle manière à cette occasion. Mais de là à conclure à la réalité de l'objet qui nous affecte ainsi et des propriétés que nous attribuons à cet objet par suite de ces perceptions, il y a tout un abîme. Sans s'arrêter à cette question préjudicielle, mais tenant compte de sa non-solution, le naturaliste constate les faits du monde physique, mais ne leur donne que le nom de phénomènes : voici, dit-il, comment *semblent* se passer les choses. Bien qu'ici, de l'aveu de la science elle-même, tout ne soit qu'apparence, cependant la connaissance de cette apparence est proclamée science positive. Or, quand je conçois Dieu par l'amour, mon esprit voit aussi distinctement un être spirituel, que mon corps en voit un matériel lorsqu'il fixe le soleil. Quand, fécondé par le cœur ou la charité, mon entendement, cette oreille de l'esprit, saisit ce que c'est que Dieu, il entend aussi clairement sa parole, que mon oreille de chair entend la parole humaine. Quand ma volonté aspire et savoure la céleste pureté, la douceur ineffable de ce Dieu d'amour, elle perçoit aussi directement ces deux qualités de Dieu, que mon odorat sent une rose ou que mon palais savoure un fruit. Quand cet amour de Dieu imprimant en nous l'action de sa présence, nous nous sentons touchés jusqu'au plus profond de notre être, dans la prière et l'adoration, nous touchons alors Dieu, et lui-même nous touche spirituellement, comme les objets matériels se touchent par le contact physique. Nous pouvons dire la même chose de nos rapports avec les esprits célestes, les bienheureux, les morts, et tout l'ordre du

monde invisible. Ce sont là des faits autrement réels que ceux qu'observe le naturaliste; car ceux-là, étant spirituels, portent en eux la raison d'être qui démontre leur réalité vivante, tandis que les phénomènes physiques, ne portant point en eux leur raison d'être, ne nous apparaissent que comme le signe sacramentel, l'espèce visible d'une réalité dont l'essence est ailleurs. Pourquoi donc, renversant comme à plaisir la nature évidente de ces deux ordres, vivons-nous paisiblement dans le monde physique comme dans le domaine des vraies réalités, tandis que si nous entrons, en passant, dans le monde spirituel où sont véritablement les éternelles réalités, nous les regardons comme des abstractions, au lieu de vivre en elles, avec elles? Pourquoi? Parce que, dans notre dégradation, nous préférons rester ensevelis dans l'animalité, et que dès lors, en fermant notre cœur, nous fermons notre esprit avec autant de soin que nous ouvrons nos sens. Faut-il, après cela, s'étonner que nous vivions dans le monde spirituel aussi peu, et si exclusivement dans le monde matériel? C'était l'inverse pour les chrétiens de la primitive Église. Ils vivaient dans le monde de l'esprit par l'amour, qui les élevait à la connaissance pratique de la vérité.

On ne prouve pas plus rationnellement la réalité du monde spirituel qu'on ne prouve la réalité du monde matériel : l'un comme l'autre est un pur objet de foi. Cette foi est la condition rigoureuse de notre double vie. On ne prouve pas plus la vérité des perceptions de notre sens spirituel qu'on ne prouve la vérité des perceptions de nos sens matériels. Les unes comme les autres n'ont pas de démonstration, elles se sentent par l'amour; l'amour des choses visibles nous donnant la conscience de leur réalité par leur substance im-

manente en nous, comme l'amour de Dieu et des choses invisibles nous donne conscience de leur réalité par leur essence vivante en nous. Mais quelle distance, quel abîme de l'un à l'autre de ces deux ordres! Accepté purement par la foi, le monde matériel n'est que la manifestation du monde spirituel, tandis que celui-ci, au contraire, partant de la foi aussi, il est vrai, nous montre les réalités vivantes et intelligibles [1].

Un pas encore, et nous allons pénétrer jusqu'à la raison même de la méthode qui fait la supériorité des anciens. Spirituellement comme matériellement, il n'y a de rapport possible qu'entre les êtres de même nature. Corps, nous percevons les corps et leurs propriétés. Si notre corps ne possédait point leur substance, comment connaîtrait-il leurs propriétés, comment percevrait-il du dehors ce qui ne répondrait à rien qui fût en lui? Il en est de même pour l'esprit: nous ne saurions percevoir les êtres du monde spirituel qu'autant et dans la mesure où nous possédons déjà nous-mêmes à des degrés divers les qualités qui les distinguent, et qui toutes se résument dans l'amour. Quelle perception pourrait-on avoir de ce qui ne répondrait à rien qui fût en nous?

[1] C'est ce que Berkeley exprimait ainsi : « Notre âme étant spirituelle, et les idées que nous nous formons des objets n'ayant rien de commun ni d'analogue avec les objets mêmes, il s'ensuit que ces idées ne peuvent être produites par ces objets. L'objet d'une idée ne peut être qu'une autre idée, et ne saurait être une chose matérielle; ainsi, l'objet de l'idée que nous avons des corps, c'est l'idée même que Dieu a des corps : idée qui ne ressemble en rien aux corps (tels que nous les percevons par les sens), et ne saurait leur ressembler. » (*Principes de la connaissance humaine.*) Mais Berkeley, en niant l'existence réelle des corps, n'a pas compris qu'il déniait par là même à Dieu la puissance de manifester ses idées éternelles, qui n'ont de vie propre que lorsqu'il les émet dans le temps.

L'homme qui n'aurait pas même le sentiment de la perfection et de l'amour pourrait-il percevoir en Dieu et dans les êtres de l'autre monde les qualités qui les constituent? Evidemment non. De même qu'un naturaliste perçoit avec d'autant plus de puissance un phénomène physique, qu'il est plus habitué à l'étudier et à l'observer ; ainsi l'homme spirituel perçoit avec d'autant plus de clarté les merveilles du monde des esprits, qu'il est plus habitué à les incarner en lui par l'amour et la pratique. Comprenez-vous maintenant comment la sainteté est la condition de la science? Comprenez-vous comment toute question de science est une question de charité?

Les philosophes ont beaucoup discuté, beaucoup écrit : qu'ont-ils produit pour l'humanité? Y a-t-il un homme sur mille qui les lise, et, parmi ceux qui ouvrent leurs livres, y en a-t-il un qui conforme sa vie à leurs enseignements? Le Christ n'a rien écrit, mais il a agi, et l'humanité a été changée, renouvelée jusque dans sa racine; le monde, croulant par l'abstraction et par la science, a été sauvé par la pratique et l'amour. Le moyen âge a entassé problème sur problème, et plus on a fait de théories, plus la vérité s'est affaiblie dans les âmes. Mais pendant qu'on disputait sur les bancs de l'école, qui sauvait le monde, qui sauvait les traditions de la vie? François d'Assise, en épousant la pauvreté ; les ordres religieux, en conservant le dépôt de la science et en montrant au monde l'exemple des plus héroïques vertus ; la chevalerie ; enfin, le peuple lui-même, associé à cette œuvre, dans les tiers-ordres et dans les confréries. Mais bientôt la raison déborda de l'école dans la société, enfantant d'abord le protestantisme, pour aller clore le dix-huitième siècle, dans sa propre apothéose, sur l'autel

de Notre-Dame, et dissolvant jusqu'aux derniers éléments de toute société spirituelle et temporelle dans l'individualisme absolu. Est-ce donc après de telles expériences que vous prétendrez encore sauver le monde par les spéculations de la raison, substituées à la pratique dans l'amour?

« L'homme, avons-nous dit, n'est pas sur la terre pour disputer. » Chaque être, en entrant dans le monde, trouve sa place toute marquée; il vient à l'existence avec toutes les conditions de sa nature, avec tous les moyens d'atteindre le but pour lequel il a été réalisé. L'homme seul serait-il isolé, serait-il sans but? Ce but, il est facile de l'indiquer, et, comme nous l'avons déjà montré, il est écrit dans les entrailles même de son être, car pour lui seul, le temps est le moule de son éternité. N'est-il pas démontré alors que l'homme n'est point ici-bas pour raisonner sur des abstractions, mais pour agir au sein de la réalité des choses, en se développant selon les lois de sa nature et le but final de sa destinée? La pratique est la loi de la vie. Or, on ne vit pas des aliments matériels en les regardant, mais en se les assimilant : la théorie contemple, la pratique seule assimile.

Quelle est la grande loi qui régit tous les êtres? Je ne puis la connaître par intuition, mais j'y arriverai certainement par l'observation. Connaître les êtres dans leur nature même, dans leur essence, c'est le fait d'une intelligence parfaite, c'est le fait de Dieu; l'homme ne connaît les êtres que dans leurs rapports, et par l'observation attentive des caractères qui manifestent leur nature et les distinguent. En regardant les êtres de cet univers, nous pouvons tous apercevoir la grande loi qui les régit. Aucun n'a reçu que juste ce qu'il lui fallait pour être ce que le Créa-

teur a voulu qu'il soit, et pour atteindre la fin que la sagesse éternelle lui a marquée ; rien de moins, rien de plus. Moins, Dieu aurait manqué le but en manquant de puissance ; plus, il l'aurait dépassé en manquant de sagesse ; dans l'un ou l'autre cas, il aurait manqué de mesure, d'harmonie. Cette loi est universelle, aucune créature n'y échappe. Si je considère l'être matériel vivant, je vois qu'immuable dans ses qualités constitutives, il ne sort jamais du cercle dans lequel il est enfermé, et qui est la création, le temps. Alors je me dis : la nature de cet être, son but, sa destinée ne dépassent pas les limites du monde visible ; il n'a juste que ce qu'il lui faut pour vivre dans le temps, pour s'y mouvoir et pour y jouir. Si je regarde à moi-même, si je ne vois que mon corps enfermé dans la création et le temps, comme les êtres matériels, je ne me distingue point d'eux ; mais ce qui constitue ma personne ou la conscience de moi-même, c'est, quel que soit le nom qu'on lui donne, une puissance invisible, qui évidemment dépasse les bornes de l'espace et du temps, les horizons de l'univers, et pénètre dans un monde où les sens n'atteignent pas. Je comprends, j'aime, je sers un Dieu invisible, esprit infini ; j'aime par delà le temps, par delà la tombe, ceux que ne peuvent voir les yeux de la chair ; je parle, je prie, je me sacrifie moi-même ; en un mot, j'ai fait la conquête d'un monde divin, éternel ; et descendant des hauteurs de l'invisible, moi qui, par cette puissance, suis le maître de la matière, je la force à exprimer ce monde invisible, et me voilà modifiant, développant ma propre nature dans un progrès sans fin. Évidemment, j'ai plus qu'il ne me faut pour vivre dans les choses visibles ; j'échappe, par conséquent, à la loi des êtres simplement matériels ; ma vie n'est pas

leur vie, ma destinée n'est pas leur destinée. Ou vous nierez Dieu et sa sagesse écrite au front de toute créature, ou vous direz que Dieu, en nous donnant le temps pour moule de notre éternité, a imprimé aux entrailles même de notre être la loi de notre progrès spirituel. Vous direz avec nous que le progrès matériel n'est que la condition et le véhicule de notre progrès moral, et réciproquement que le progrès spirituel se manifeste par ses applications visibles. « Cherchez le règne de Dieu et sa justice, et toutes ces choses vous seront ajoutées [1], » vous seront données comme fruit de votre amour. L'homme n'est homme que par le développement harmonique de sa nature mixte, s'élevant du fini à l'infini, redescendant de l'infini au fini, pour les relier en lui dans un accord parfait.

Cette loi est une abstraction pour les psychologues et les rationalistes, qui prennent leur point de départ en eux-mêmes, ou le cherchent dans les régions nébuleuses de l'idée. Elle est une réalité vivante pour nous, qui, à la suite de tous les grands philosophes, voyons dans l'activité pratique la notion même de l'être, sa nature constitutive, sa loi originelle et fondamentale, de sorte que vie est synonyme de pratique. « Vivre, dit saint Augustin, c'est agir, c'est avancer vers un but [2]. »

C'est sur ce terrain d'une philosophie vraiment pratique et positive que nous appelons tous les hommes de la pensée et du cœur, tous ceux qui ont rêvé le bonheur de l'humanité, qui ont souffert de ses souffrances, vécu de sa vie; tous ceux qui tremblent devant l'abîme béant sous ses pas, tous les hommes d'amour, d'abnégation et de sacrifice, qui

[1] Saint Matth., c. VI, v. 33.

[2] *Sermons*.

ont éprouvé la stérilité, l'inanité des abstractions, et qui savent que la vie est dans l'action plutôt que dans la parole, dans le cœur plus que dans la tête ; c'est sur ce terrain que nous les convions tous. Venez, leur crierons-nous, venez vous réchauffer au soleil vivant de la charité ! là est la concorde, l'unité, la vie ; là, il y a place pour tous. L'amour seul peut concilier toutes les contradictions de l'intelligence, toutes les divisions de la pensée. Lorsqu'on aime, on est bien près de la vérité une et universelle, si déjà même on n'y touche. L'amour, c'est la lumière, la chaleur et la vie qui unit toutes les âmes dans une seule et même vérité. L'unité des esprits est le résultat de l'unité des cœurs.

Ainsi, contrairement aux rationalistes qui s'isolent dans leur moi, nous nous posons au sein de la société vivante. Nous cherchons les hommes qui, dans tous les temps et sur tous les points du globe, ont exprimé, autant qu'elle peut l'être ici-bas, leur harmonie vivante avec le but de leur destinée finale. Ce sont ceux qui, partout et à tous les âges de l'humanité, sous la loi naturelle, sous la loi écrite avec du feu au Sinaï, avec du sang au Calvaire, et sur tous les points du globe avec le sang des martyrs, ont réalisé le miracle de leur régénération, non pas en raisonnant, mais en vivant; ceux-là, selon le Christ invisible qui parlait dans les profondeurs de leur âme par le sentiment de la perfection, ceux-ci, en transformant leur vie adamique en celle du Christ visible, qui parle à toute l'humanité par sa vie terrestre se projetant dans toutes les générations qui perpétuent sa présence réelle au sein de l'humanité.

Tous les promoteurs de théories pour la régénération sociale semblent avoir ignoré ou laissé de côté ce fait pour-

tant si capital. Tous partent de cette hypothèse, à laquelle six mille ans d'expérience donnent un si complet démenti, savoir, que l'homme est dans l'harmonie complète et vraie de tout son être, et qu'il suffit de réaliser les conditions du milieu social où cette harmonie pourra s'exercer et se développer sans contrainte, pour que la félicité de l'Éden revienne avec le règne de Dieu sur la terre. Faites descendre ces beaux rêves des hauteurs inaccessibles de la spéculation sur le terrain vivant de la pratique, et vous verrez bientôt ce qu'ils valent. Ils oublient d'abord que l'harmonie extérieure et visible n'est et ne peut jamais être que le résultat de l'harmonie intérieure et spirituelle, la vie ne manifestant que ce qui est déjà en elle. Le fond, le cœur du problème est donc de réaliser avant tout l'harmonie morale et spirituelle, dont l'harmonie organique et sociale n'est qu'une conséquence naturelle et rigoureuse. C'est ainsi que procéda le Christ lorsqu'il vint sauver et régénérer le monde. C'est l'esprit vivant du christianisme. Ensuite, comment réaliser l'harmonie intérieure et spirituelle? « Nous ne pouvons rien, disait Platon, à moins que Dieu lui-même ne vienne nous enseigner ce que nous devons faire. » En effet, le centre de notre harmonie, de notre unité et de celle de tous les êtres étant Dieu, lui seul peut nous communiquer le souffle, l'esprit vivant de cette harmonieuse unité qui ne relie entre elles toutes les créatures qu'en nous reliant à lui. Du reste, comme nous l'avons prouvé en traitant ce sujet, le sentiment de la perfection, qui n'est que le sens de l'infini ou de Dieu en nous, forme le point de départ, la loi et le but de la vie spirituelle de l'homme, et partant l'unité harmonique de tout son être. Ce sens divin de l'infini n'est point une théorie abstraite, une pure spéculation, mais l'activité simultanée de toutes

les facultés humaines, la pratique vivante. Il est en chacun et en tous ce Christ invisible, incarnation mystérieuse du Verbe divin en nous. Voilà pourquoi lui seul contient, ou plutôt est lui-même l'unité harmonique dans la société comme dans l'individu.

Il est vrai que l'unité, dans les deux éléments qui composent l'homme, ne peut être rétablie sur la terre. L'harmonie, l'unité de l'être dans sa perfection, n'existe que dans les œuvres qui viennent immédiatement de Dieu. et qui ont conservé leur nature primitive. C'est pourquoi l'homme, au début de la création, était une unité, une harmonie vivante, car l'antagonisme n'est dans les éléments d'aucun être. Le corps de l'homme venant d'une source où règne cet antagonisme, ne saurait être médiateur pour produire l'unité. Aussi est-elle profondément philosophique cette doctrine catholique qui nous apprend que celui que vous avez proclamé, tout en niant peut-être sa divinité, l'être le plus parfait, venait directement de Dieu, car tout ce qui sort de l'homme est imparfait comme lui. Voulez-vous l'unité, allez à celui qui est un, et qui ne porte point de nom d'homme, afin d'être à tous le foyer de l'unité comme il est le type de l'harmonie. Même uni à lui, la lutte durera toujours, parce que, pour qu'il y ait harmonie parfaite entre votre âme et votre corps, il faut que Dieu refasse ce corps. Ah! laissez-moi être chrétien, c'est là ma grandeur; laissez-moi recueillir dans mon cœur cette parole d'espérance que l'Apôtre m'a envoyé à travers les siècles : « Le corps est semé animal, il surgira corps spirituel [1], » c'est-à-dire animé de la vie de l'Esprit. La tombe est le sillon que le mal a creusé; le Christ y descend avec moi pour m'y faire germer dans l'éternité. La

[1] I Cor., c. xv, v. 44.

lutte, et ces mots s'unissent parfaitement dans ma pensée, la lutte c'est l'harmonie, la désharmonie c'est l'absence du combat. Il a bien dit, le Christ : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive [1]. » Et il ne nous donne la paix qu'en nous montrant les plaies de sa passion, sublime expression de la lutte.

[1] Saint Matth., c. x, v. 34. — Saint Luc, c. xii, v. 51.

IV

LOI DU SACRIFICE.

L'homme prisonnier de la création. — Pourquoi ? — Foyer et secret de la force de l'homme. — Dépendance de la vie et indépendance de la liberté. — L'amour victorieux de la nature. — Le sacrifice loi de progrès. — Vie de l'homme dans la négation de sa vie. — Le Christ définition de l'homme. — Doctrine du Verbe idéal. — Verbe vivant et pratique. — Savoir n'est pas pouvoir. — Le Christ docteur et le Christ crucifié. — L'humanité manifeste le Christ, mais n'est pas le Christ.

Je suis attaché à la croix dans le Christ. Mais je vis ; non, déjà ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi.
(GAL., c. II, v. 19, 20.)

La croix est le symbole du Règne.
(S. JEAN CHRYSOSTOME, hom. *De Cruce*.)

Vous nous avez montré l'homme dans sa personnalité réelle, prenant conscience d'elle-même et de sa destinée dans le sentiment de l'indéfini ou de la perfection. Vous nous l'avez montré dans le centre d'unité de tous ses rapports avec Dieu, ses semblables et la création. Mais ne serait-ce pas là le simple rêve d'une âme séduite par des aspirations sans réalité objective ?

Si telle est la vraie nature de l'homme, s'il est dans les conditions de sa vie de passer incessamment à travers toutes les limites, pour s'élever à ce qui est sans bornes, du fini à l'infini, du monde à Dieu, d'où vient qu'il ne peut rompre les chaînes qui le rivent à la matière, à la limite, dont il est le triste prisonnier ?

Pourquoi? c'est que la conscience de la chute s'affaiblissant en lui, il oublie que la lutte est tout le sens de la vie. C'est qu'il manque de volonté parce qu'il manque d'idéal, d'idéal parce qu'il manque d'amour. C'est que dénué d'a-

mour, il est dénué du sacrifice que l'amour seul inspire, maintient et vivifie. Toute notre destinée terrestre se résume en un mot, la croix, symbole du sacrifice. Or, où est la science, l'amour, la passion de la croix? Et pourtant cette passion est l'unique ressort des nobles enthousiasmes et des élans sublimes, le sens divin des grandes choses. « Car, comme dit l'Apôtre, la parole de la croix est la vertu même de Dieu »[1], le symbole du Règne[2].

Uni à Dieu, l'homme peut tout, car il participe à l'action même de la toute-puissance divine. Isolé, séparé de Dieu, il ne peut rien, car la force qui agit alors en lui n'est plus que la force même qui anime toute la matière de l'univers.

C'est par le sacrifice de cette nature, qui en elle-même est une pure négation, une limite que l'homme, rentrant dans l'ordre vrai de ses rapports avec Dieu, retrouve sa grandeur et sa force par sa participation à l'action de la toute-puissance divine. Vous ne pouvez nier l'action de Dieu dans les deux mondes, matériel et spirituel. Seul il est créateur, par conséquent tout ce qui est vient de lui, dans les sphères visibles comme dans les âmes. Dans le premier de ces deux ordres, sa puissance opère tout ce qui plaît à sa sagesse; la vie de toute créature « est dans la volonté de Dieu, » de sorte que chaque être exprime nécessairement, fatalement, l'action que Dieu veut manifester par elle. Il naît, se développe, se transforme au jour, à l'heure, de la manière et avec les caractères et les propriétés qu'il plaît à Dieu. Ainsi, par exemple, de notre être visible. Dieu fixe éternellement toutes les fonctions de notre organisme, qui s'accomplissent fatalement selon la loi qu'il leur impose.

[1] I Cor., c. I, v. 18.
[2] Saint Chrysostome.

C'est ici le règne du destin, en entendant ce mot dans le sens d'une action intelligente et providentielle de Dieu, mais fixe, immuable, inflexible dans son principe, dans sa loi, dans son but.

Mais au-dessus de ce règne du destin, ne sentez-vous pas le règne de la liberté? Au-dessus de ce monde limité de la matière et des sens, ne sentez-vous pas en vous un être indéfini qui échappe à cette fatalité? Cet être, c'est vous, c'est moi, c'est l'homme. Ne pouvons-nous pas dire au bien, à la vérité, à la justice : Je veux ou ne veux pas de vous.

Par un mystère ineffable de la sagesse et de l'amour infinis, Dieu, en créant notre âme, a dit : J'arrêterai devant ma créature la puissance de ma propre volonté, afin qu'une volonté, une personnalité nouvelle puisse naître et se développer en union à la mienne. Cette limite que Dieu impose à sa propre volonté est le point où commence notre personnalité. Sceau indélébile de notre grandeur, c'est aussi l'élément terrible de notre abaissement et de notre déchéance, lorsque, dans la liberté de notre volonté, nous détournons l'action de Dieu sur nous pour descendre vers la matière. Imposer sa volonté à un autre, ce n'est pas le respecter; et parce que Dieu nous traite avec un souverain respect, *magna cum reverentia disponis nos*, il se borne à nous révéler la sienne, puis il nous laisse dans la main de notre conseil.

La vie de toute créature, avons-nous dit, est dans la volonté de Dieu, *vita in voluntate ejus* [1]. De même pour nous, la vie est dans notre volonté en conformité avec la volonté divine. Là est, selon l'expression de l'Apôtre « le sacrement de sa volonté [2]. » Que sommes-nous, en effet? La li-

[1] Ps. 29, v. 6.
[2] Ephes., c. I, v. 9.

mite où la volonté de Dieu s'arrête pour agir, non plus seul, mais de concert avec cette volonté qu'il a créée, et qui est notre moi lui-même en action. Comment donc la vie sera-t-elle en nous si ce n'est en unissant notre volonté à la volonté divine, qui seule est le principe éternel de toute vie? Si nous ne l'unissons pas à elle, où puiserons-nous la vie? Dans le monde de la chair ou du corps? Alors ce ne sera plus notre propre volonté, mais la volonté de la chair [1]. Dans le monde de l'esprit? Mais c'est le monde même de Dieu, ou plutôt c'est Dieu avec nous, l'Emmanuel [2], le Verbe incarné ou le Christ.

Il est évident que la matière ne se donne pas à elle-même les formes, le mouvement et la vie : elle doit tout à l'action du principe de vie qui se manifeste à tous les points de l'espace. Comment en serait-il autrement dans le monde spirituel? Supposer que l'homme possède en lui-même une force agissant en dehors de l'action de Dieu, c'est supposer que l'action divine n'atteint pas toutes les créatures, c'est-à-dire que Dieu n'est pas infini; c'est supposer que l'homme a en soi un principe éternel de vie, c'est-à-dire qu'en un sens au moins il est Dieu. On le voit, cette supposition entraîne nécessairement la négation de Dieu et celle de l'homme, dans leur véritable nature.

Il nous semble qu'on a toujours confondu l'indépendance de la liberté humaine et l'indépendance de la vie. A ce dernier point de vue, l'indépendance est incompréhensible, impossible. Au premier point de vue, au contraire, il est facile de concevoir que l'homme ne puisse vivre qu'en usant, fût-ce même sans y penser, de l'action de Dieu; soit que,

[1] Ephes., c. II, v. 3.
[2] Saint Matth., c. I, v. 23.

docile à cette action, il ne l'irradie dans le temps que comme projection vers l'éternité; soit que, résistant à cette force qui l'attire à l'infini, il la détourne vers la limite, la négation, la terre. Cette indépendance, non dans la vie, mais dans l'usage de la vie, constitue la liberté qui est le caractère essentiel de la nature de l'homme, seul dans l'univers responsable de ses actes. C'est en plaçant ainsi sa liberté sous l'action même du Christ, que l'homme retrouve l'unité de tout son être, et accomplit la loi de sa vie.

Comment pourrons-nous dompter la volonté rebelle de la chair et du sang? Comment pourrons-nous vouloir ce que Dieu veut, et le vouloir comme il le veut? Par l'amour, car c'est l'amour seul qui unit deux êtres, en identifiant leurs volontés. C'est par l'amour que Dieu, imposant une limite à sa volonté infinie, a par là même créé notre volonté, notre personnalité, indépendante de la sienne. C'est par l'amour que l'homme, à son exemple, imposant à son tour la limite à sa volonté finie, réalise, par cette abnégation de soi-même, la volonté infinie de Dieu en lui, et se rend ainsi « consort de la nature divine[1] », c'est-à-dire associé à ses prérogatives. Abîmes profonds, ineffables de l'antinomie fondamentale de notre nature! C'est en reculant, en niant incessamment la limite dans l'ordre de l'intelligence, que nous nous élevons, d'essor en essor, dans le développement sans bornes de notre ascension vers Dieu. C'est, au contraire, en rapprochant, en affirmant de plus en plus la limite dans l'ordre de la personnalité, jusqu'à y renoncer par l'amour, que, participant à la volonté même de Dieu par l'union de la nôtre à la sienne, nous devenons un avec lui, un en lui. Ainsi, le cycle entier de la formation et du déve-

[1] II Petr., c. I, v. 4.

loppement de notre vie spirituelle se résume en deux phases successives. Dans la première, l'homme, partant de la limite, c'est-à-dire du monde visible ou de son corps, s'élève de progression en progression dans la négation de cette limite, jusqu'à ce que la création tout entière puisse n'être plus pour lui que la simple manifestation de l'Idée divine, et son corps le simple matifestateur de sa personnalité spirituelle. Dans la seconde phase, au contraire, l'homme, partant de Dieu ou du monde invisible, de l'esprit qui, illimité par ses tendances et ayant horreur de toutes bornes, impose par l'amour des limites de plus en plus étroites à sa personnalité jusqu'à y renoncer, de sorte que sa volonté ne soit plus que la volonté de Dieu, sa personnalité que la personnalité même du Christ. Là est toute la loi du sacrifice.

Mais gardez-vous surtout de croire, avec les mystiques de l'Inde, que le sacrifice soit l'annihilation de l'homme. C'est, au contraire, l'apogée de sa liberté, la plénitude du développement de toutes ses forces actives et vivantes. Par le sacrifice de soi-même l'homme renonce-t-il à son action, à sa liberté, pour attendre dans un quiétisme stupide, dans un lâche anéantissement de lui-même, que Dieu opère en lui, sans lui? Non, non, c'est là la mort et non le sacrifice qui donne la vie; c'est l'annihilation bouddhiste et non l'amour chrétien; c'est le panthéisme de l'Inde et non la croix du Christ. Se sacrifier pour ses frères, ce n'est pas se prosterner immobile sous leurs pas, c'est les servir, activement et sans relâche, dans tous les besoins de leur âme et de leur corps, se faire tout à tous en vivant de leur vie, souffrant de leurs douleurs, se réjouissant de leurs joies, parce qu'ils sont devenus d'autres nous-mêmes par l'amour que nous leur portons. Se sacrifier à Dieu, ce n'est pas éteindre, dans une béate et moli-

niste contemplation, toutes les facultés, toutes les puissances de notre être, mais, au contraire, les dilater, les aviver, les développer dans le sentiment divin de l'indéfini qui en forme l'essence, pour les consacrer, dans la mesure de nos efforts incessants, au perfectionnement de nous-mêmes et de nos frères, à la réalisation pratique du bien, de la vérité, de la justice, en un mot à l'avénement toujours progressif du règne de Dieu. En quoi donc consiste le sacrifice? A se faire le serviteur, le domestique, l'esclave de Dieu et de nos frères, en travaillant de toutes nos forces à réaliser le plan providentiel, qui est le perfectionnement indéfini de toutes les créatures. En ce sens, sans doute, nous renonçons à nos sentiments, à nos pensées, à notre volonté propre, pour n'avoir plus que l'amour, l'intelligence, la volonté active du perfectionnement de nous-mêmes et de tous. En ce sens, nous devons renoncer à tout, biens, gloire, honneurs, et jusqu'à la vie, nous devons renoncer surtout aux convoitises de la chair ou de l'orgueil, qui vont contre ce but divin. Voilà le sacrifice. Mais loin de s'abdiquer, notre action vivante et notre liberté s'agrandissent et se multiplient, au contraire, de tout ce que nous enlevons aux limites négatives de la chair, de l'orgueil, de nos sentiments, de nos pensées et de nos volontés propres. Ce sacrifice n'est donc, après tout, que l'extension de notre personnalité qui, au lieu de vivre en elle-même exclusivement, vit dans tous les hommes, vit en Dieu, et se dilate ainsi de toute l'ampleur du sacrifice lui-même. Si donc, par l'imperfection des mots et la limite du langage, nous disons que l'homme renonce à sa personnalité par le sacrifice, cela n'est vrai que dans le sens où nous venons de l'indiquer, et pour une personnalité charnelle, étroite et temporaire qui n'est réellement pas nous-mêmes. Mais la per-

sonnalité réelle, indestructible, immortelle, n'étant, comme nous l'avons vu, que la conscience de notre moi en tant qu'indéfini, cette personnalité s'étend, se centuple dans la proportion même du sacrifice. Sa destinée finale est de vivre, dans le Christ, de la vie de l'humanité tout entière et de la vie même de Dieu. C'est vers cette destinée que nous gravitons, que nous nous élevons par le sacrifice. De sorte que cette loi, au lieu d'être l'annihilation de notre être, en est seule la dilatation et le développement indéfinis.

Par cet amour poussé jusqu'à la négation de nous-mêmes en Dieu, nous nous plaçons et demeurons sous la double action de la conscience de l'indéfini ou de la perfection en nous, et du Christ, du Verbe fait chair, dont la création visible tout entière n'est que le sacrement, le signe sensible, révélateur de l'idéal. Ainsi, greffé en nous du dehors et du dedans, il nous fait passer de la vie animale à la vie spirituelle par la négation de la limite que le monde extérieur affirme à l'intelligence, et à l'affirmation de la limite en nous qui, par le renoncement à nous-même dans l'amour, unit cette vie à notre propre personnalité. Tel est le sens philosophique des paroles de l'Apôtre donnant cette définition de lui-même.

« Je vis, mais ce n'est déjà plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. » Quelles mystérieuses, quelles insondables profondeurs ! « Je vis », dit-il. Il affirme ainsi sa limite ; s'il s'arrête là, c'est la mort. Mais, emporté par la conscience de la perfection, qui exclut la limite après l'avoir affirmée, il se définit dans le Verbe divin : « Déjà ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. » Qu'est-ce à dire, ô grand apôtre? si c'est le Christ qui vit en vous, où est votre personnalité? Elle est où le veut ma vraie nature, elle est

une avec la personnalité du Christ. Ainsi, la personnalité que saint Paul avait abdiquée dans le Christ, il la retrouve complète et vraie, non plus dans le temps, mais dans l'éternité.

Nous l'avons longuement démontré, en parlant du sentiment de l'indéfini ou de la perfection, le moi de l'homme n'est pas un point fixe, immobile, une sorte de nature arrêtée, achevée en elle-même, et qui doive rester ce qu'elle est, ce qu'elle fut ; mais, bien au contraire, un être en développement incessant, étendant son moi, *extendens meipsum* [1]. Il y a donc en lui plus que lui-même, car nul être ne peut tirer de soi plus que soi-même. Or, il n'y a rien au-dessus de l'homme que Dieu, et lui seul peut étendre indéfiniment la personnalité humaine, dont il est le principe même, la force créatrice; mais il ne saurait l'étendre que par l'action coopératrice de cette personnalité ; autrement elle ne serait plus une volonté libre, et l'étendre malgré elle-même, ce serait l'anéantir, au lieu de la développer.

On le voit, le Christ est l'unique et éternelle définition de la personnalité ou du moi humain. L'homme animal, ce n'est pas l'homme, c'est la volonté de la chair, *ex voluntate carnis* [2] ; le moi, issu de la volonté de l'homme, *ex voluntate viri* [3], c'est le côté de la limite de notre personnalité ; son côté indéfini, illimité, divin, qui, « nous donnant la puissance de devenir fils de Dieu [4] », nous fait ainsi participer à son bonheur, à sa gloire, à sa vie, c'est le Christ ou le Verbe de Dieu fait chair, et habitant en nous, *et Verbum*

[1] Philipp., c. III, v. 13.
[2] Saint Jean, ch. I, v. 13.
[3] *Id., id.*
[4] *Id.*, v. 12.

caro factum est, et habitavit in nobis[1]. Ainsi, ce n'est qu'en oubliant en Dieu, par l'amour, sa propre personnalité, que l'homme la retrouve désormais impérissable comme Dieu lui-même, qui en est la vie. Il est un autre Christ dans le Christ, parce qu'il est né de Dieu, *ex Deo nati sunt*[2].

La volonté dans l'homme a deux pôles correspondant à notre double destinée, l'une dans le temps, l'autre, initiation à l'éternité. L'homme est d'abord l'hôte de la nature, pour devenir ensuite celui du ciel. S'il ferme les yeux de l'esprit à cet horizon par où son être aspire l'infini, il s'emprisonne dans la création matérielle, et, perdant la volonté d'action, comme citoyen du ciel, il ne garde que celle d'hôte de la nature. Il conserve celle-ci, parce qu'il reste sous l'empire de la force universelle qui régit et perpétue tous les êtres, et que Dieu met à sa disposition ; il perd celle-là, parce que son action se sépare de la force *surnaturelle* que Dieu lui communique, en lui offrant le concours de sa volonté divine. Aussi, lorsque vous repoussez la vérité, ce qui agit en vous, c'est la volonté animale, et non vous-même, votre volonté d'homme, votre personnalité réelle. La conscience de votre moi étant la conscience même de l'indéfini ou de la perfection, ne saurait repousser, tant qu'elle demeure dans la loi de sa vraie vie, le type absolu de toute perfection.

« Tout homme qui est né de Dieu, dit saint Jean, ne commet point le péché, parce que la semence du Christ demeure en lui, et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu[3]. » A quoi donc reconnaîtrons-nous la conformité, la

[1] Saint Jean, ch. I, v. 14.
[2] *Id.*, c. XIII.
[3] 1re Ép., ch. III, v. 9.

coopération de notre volonté à la volonté de Dieu? Nous la reconnaîtrons à la sainteté de notre vie pratique, à ce que nous ne commettrons plus le péché; car celui en qui demeure la semence du Christ ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu. Cette naissance spirituelle, l'avez-vous montrée par vos actes? La perfection morale est le produit de votre activité libre; la puissance de cette activité, ou de cette volonté de l'ordre vrai de sa nature, est le résultat de l'action même de Dieu unie à votre action; et enfin cette coopération de la volonté humaine à la volonté divine est l'effet de la charité et de l'amour, par lequel, renonçant à vous-même, vous n'êtes plus qu'une même volonté avec le Christ, et par le Christ avec Dieu.

Une école savante, qui a emprunté à l'Allemagne tous les résultats de ses immenses travaux d'érudition, d'exégèse, d'histoire et de philosophie, en rejetant la plupart des conclusions monstrueuses qui en sont sorties, et qui a fait passer dans le génie français la science d'outre-Rhin, se présente, recueillant seule l'héritage des encyclopédistes du dix-huitième siècle, mais en se plaçant à un point de vue nouveau, incomparablement plus élevé. Dieu, dit-elle, est dans l'humanité : nous ne le nions pas, nous n'avons garde de le nier; et, loin de supposer, comme les anciens rationalistes, que l'humanité se suffise à elle-même, nous admettons l'action de la volonté divine ou la grâce comme prémouvante, c'est-à-dire en tant que principe initial, source même où la liberté et l'activité humaine puisent toute leur force. Nous sommes donc une école essentiellement religieuse. Il y a plus : nous croyons que la Pensée, la Raison, le Verbe de Dieu, comme vous le nommez, est toujours immanent au sein de l'humanité et constitue sa

vie, médiateur unique et indispensable entre la création de sa nature finie, et l'essence divine de sa nature infinie. Nous posons ainsi en principe qu'il contient en lui les deux natures. Que voulez-vous de plus? Après avoir admis le dogme de la Trinité, nous admettons celui de l'incarnation. En effet, le Verbe de Dieu se manifeste au monde en chaque homme; il s'est spécialement manifesté par tous les grands législateurs qui ont guidé l'humanité dans sa marche vers Dieu, dans les législateurs de l'Inde et de l'Orient, dans Zoroastre, Moïse, Confucius, Pythagore, Socrate, Platon. Nous avouerons même avec vous que le Christ en est la manifestation la plus complète, on pourrait presque dire totale, par ce que c'est dans le Christ, et par le Christ, que l'humanité est entrée en pleine possession de son idéal ou de la conscience d'elle-même, comme Verbe de Dieu. Mais, ainsi que l'enseignent les Pères de l'Église eux-mêmes, chaque homme est un autre Christ. Au lieu d'emprisonner le Verbe divin dans le cercle unique et exclusif de Jésus de Nazareth, considérez-le avec nous dans l'humanité tout entière, qui en est l'incarnation vivante, et alors vous comprendrez que le concile du genre humain tout entier est la seule Église véritable et complète, comme la pensée de ce même genre humain est le Verbe de Dieu dans sa totalité.

Telle est, dans toute sa force, la donnée fondamentale de cette école qui semble ne rien exclure, et qui s'est placée, il faut l'avouer, à une hauteur jusqu'alors inconnue à toutes les écoles anticatholiques. Mais d'abord sur quoi repose-t-elle? Elle repose en tout ce qu'elle contient de vrai sur les données même du christianisme, touchant le Verbe divin au sein de l'humanité. En effet, selon le dogme chrétien, les vrais enfants de Dieu forment le corps du Christ,

qui commence avec Abel au berceau du monde, se continue et se développe sous la tente des patriarches, en Israël, parmi les sages de toutes les nations, jusqu'à ce qu'il apparaisse lui-même, homme comme nous, pour s'incarner en chacun de nous, esprit et corps, afin de ramener le genre humain à son unité avec Dieu. Selon le même enseignement, toute vérité qui a lui dans l'âme humaine, sous toutes les latitudes et dans tous les siècles, est encore le Verbe manifesté fragmentairement. Enfin cet enseignement nous dit qu'il n'y a d'autre justice, d'autre sainteté dans l'homme que la justice et la sainteté du Verbe fait chair; il nous dit que son esprit doit devenir notre esprit, sa vie notre vie, « car c'est lui qui accomplit tout en tous. » Il nous dit que notre vie est cachée avec la sienne en Dieu, que « sans lui nous ne pouvons rien faire », qu'il est le tronc dont nous sommes les branches, le corps dont nous sommes les membres. Ainsi, cette magnifique théorie de notre véritable grandeur et de nos rapports avec Dieu, que rappelle l'école à laquelle nous répondons, est un simple emprunt fait au christianisme, une reproduction plus ou moins incomplète de sa doctrine, tant il est vrai que toute vérité appartient à notre foi! Et pourtant elle devient dans cette école une erreur. Pourquoi? Chez elle c'est une pure théorie abstraite; dans l'Église, c'est une loi pratique et vivante. Pour eux, c'est une simple spéculation; pour nous, c'est un fait vivant. Ils n'ont saisi que le côté idéal, parce qu'ils n'ont posé en face de la vérité que leur raison, oubliant le cœur, l'amour, la pratique de cet idéal. L'amour de cette vérité n'est pas une simple contemplation, mais la loi pratique de la vie. Ne dites pas que vous l'aimez cette vérité comme l'ont aimée les vrais chrétiens, car l'aimer c'est la pratiquer, et

vous ne l'avez aimée que dans les spéculations de l'idéal, vous l'avez abandonnée à Bethléem, au mont des Oliviers, à la couronne d'épines, au sceptre de roseau, au manteau d'écarlate, à la flagellation, au crucifiement, à la passion, au Golgatha en un mot. Vous l'admettez avec la raison, mais votre cœur en est-il pénétré, vivifié, transformé? Non, vous la niez par le cœur, par le cœur qui doit l'aimer surtout dans son esprit d'abnégation et de sacrifice, dans sa croix, car l'amour veut être semblable à l'objet aimé, et s'identifier avec lui. Voilà pourquoi l'amour du Christ est la négation de nous-mêmes, pour qu'il devienne en nous la vie de notre personnalité. Otez le sacrifice, et dites-nous en qui le Christ a jamais réalisé l'unité, l'harmonie de la nature humaine?

Il ne suffit pas à l'humanité d'admettre le Christ invisible. S'il lui eût suffi, vous n'auriez pas même l'idée de l'incarnation. En effet, l'homme n'est pas pur esprit ; et s'il y eut un jour où, esprit et corps, il pouvait communier au Verbe divin, par l'harmonieuse unité qui était en lui, comme elle est en tous les êtres; aujourd'hui qu'il est dans la dualité, dans l'antagonisme, la communion simplement spirituelle ne saurait lui suffire pour sa réintégration dans la loi de sa nature. Les faits démontrent la vérité de cette parole du Christ : « Celui qui ne mange pas ma chair et ne boit pas mon sang n'a point la vie éternelle. » Communier au Christ, c'est communier, non pas en théorie, mais en pratique, non sur le Thabor, mais au Calvaire. Au reste, la question n'est pas de savoir si ceux qui portent le nom de chrétiens sont plus ou moins fidèles aux prescriptions de leur foi, mais bien de savoir s'il n'est pas vrai que le christianisme fait de cette conception du Verbe dans l'humanité une loi pratique

obligatoire, tandis qu'elle n'est pour vous qu'une pure spéculation de l'esprit. Aussi chercherions-nous en vain dans les maîtres et les disciples de vos écoles la réalisation vivante du Christ, développant l'homme dans l'unité harmonique de son caractère moral; tandis qu'à toutes vos objections nous pouvons répondre comme le Christ à ses juges: Interrogez ceux qu'a pénétrés et transformés la parole de vie; allez demander aux martyrs, aux vierges, à ces âmes héroïques dans le mystère de leur vie, ou à la face du soleil, ce qu'ils ont trouvé de force vivante et d'amour dans la croix? N'en aurions-nous qu'une seule à vous opposer, qu'elle témoignerait assez de la vérité qui est avec nous, pendant que les efforts de vos disciples ne sont qu'une protestation contre l'infécondité de vos abstraites théories. Dites, est-ce que le Christ ne vous apparaît pas toujours vivant dans ces glorieuses dynasties de rois spirituels qui, à travers les siècles, se transmettent de main en main la couronne d'épines et la croix, qui incarnent en eux la vie?

Oui, votre théorie du Verbe est une simple abstraction. Supposez que Brahma, Bouddha, Zoroastre, Confucius, tous les grands législateurs de nations, en un mot que chaque homme soit une manifestation, allons même jusqu'à dire une incarnation du Verbe de Dieu, il s'ensuit précisément de là, qu'aucun n'est ce Verbe lui-même en personne. Ce Verbe, réel, personnel, où est-il? Nulle part, s'il n'est, comme l'enseigne l'Église, dans la personne de Jésus-Christ.

Mais, dira cette école, notre Verbe divin, vous l'avez proclamé, vous l'avez décrit vous-même, au début de ce livre, sous le nom de sentiment de l'indéfini ou de la perfection. Ce Christ invisible est celui qui se révèle incessamment et progressivement dans le monde par chaque homme,

et surtout par les grands initiateurs religieux. Qu'avons-nous besoin d'un autre? Celui-là n'est-il pas, de votre aveu, la voix, la parole même de Dieu au fond de nos âmes? Étrange confusion qu'il importe de dissiper complétement pour faire évanouir cette doctrine qui cache, sous une forme en apparence religieuse, mais simplement panthéistique, les dernières racines de ce rationalisme qui, par trois siècles consécutifs d'un travail lent et sûr, a pénétré jusqu'à la moelle des meilleurs esprits. Oui, nous le répétons, l'homme porte en lui cet idéal divin dont nous avons indiqué le caractère et la nature, en traitant du sentiment de l'indéfini ou de la perfection. Oui, cet idéal, que nous avons nommé le Christ intérieur ou invisible, est, en effet, le Verbe de Dieu en nous, « vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde.[1] » Cet idéal est la conscience de nous-mêmes, de notre personnalité, de notre moi dans l'essor illimité de son éternelle destinée, dont il est comme le sceau divin, l'empreinte ineffaçable, car il repose au centre, au cœur de nous-mêmes comme la pensée d'amour que Dieu a sur nous. Il est cette pensée vivante, ou plutôt notre moi est cette pensée elle-même, non dans sa réalisation complète, œuvre sans fin de l'éternité, mais dans son germe, dans la vertu latente de son éternel élan, de son éternelle aspiration vers Dieu. Voilà justement pourquoi nous sommes aptes à aimer, à comprendre, à pratiquer le bien, la vérité, la justice, qui autrement n'existeraient pas, et ne pourraient exister pour nous. Par cet idéal, si du moins nous savons en réveiller en nous la conscience affaiblie, nous voyons le but. Mais voir le but n'est pas posséder le moyen de l'atteindre. Le paralytique peut bien regarder sa route, en apercevoir même le terme;

[1] Saint Jean, c. I, v. 8.

mais pour y marcher, il faut d'abord qu'on lui rende l'usage des membres qui doivent l'y porter. Que chacun de nous comprenne que la perfection serait l'essor harmonique et indéfini de toutes ses facultés, et la communion de tous les hommes entre eux dans ce développement sans limites de toutes les lois de leur nature et de leur destinée; voilà l'idéal. Mais ce n'est qu'un idéal. Il s'agit ensuite de posséder le moyen de ce développement harmonique de chacun en tous et de tous en chacun. Ce moyen, qui nous le donnera? C'est le Christ extérieur, historique, le Christ de l'Évangile et de l'Église, celui-là précisément qu'on méconnaît et qu'on oublie.

En effet, vous paraissez accepter le Christ; mais vous n'en avez pas la véritable idée. Vous l'abandonnez à sa passion, c'est-à-dire là où il éclate, là où il se révèle complétement. Vous l'abandonnez sur la croix, et pourtant cette croix, c'est le Christ tout entier; car tous ses enseignements se résument en celui-ci : « Quiconque ne renonce pas à soi-même et à tout ce qu'il a ne peut être mon disciple. Quiconque veut marcher après moi qu'il se nie, qu'il s'abdique lui-même, qu'il se charge de sa croix tous les jours de sa vie et qu'il me suive. » Le Christ docteur n'enseigne autre chose que le Christ crucifié. Toute sa doctrine est là. Pourquoi? Parce que là, et là seulement, est l'unique moyen de réaliser l'idéal que répercute au fond de notre âme le sentiment de la perfection. Que chacun de nous, par amour pour Dieu et ses frères, renonce à lui-même, et alors vous aurez l'harmonie de chacun en tous et de tous en chacun, dans l'essor indéfini de toutes les facultés. Essayez de réaliser cet idéal autrement, et vous verrez ce que vous obtiendrez. Que dis-je? vous le tentez depuis un siècle surtout; qu'avez-vous obtenu. L'antagonisme, la division toujours croissante de

l'homme contre l'homme dans la famille et la société, et de l'homme contre lui-même dans l'essor de toutes les puissances de son être. Vous avez voulu vous passer du Christ, regardez le monde, non plus à sa surface, mais dans ses entrailles, dans ce double cancer moral et matériel qui le ronge, et dites-nous ce que vaut votre idéal sans le moyen qui seul peut le réaliser, sans la force vive qui l'applique, sans l'abnégation par l'amour, sans le Calvaire, sans la croix?

Voyez, au contraire, ceux qui ont pris cette croix pour guide et pour force vive d'action, depuis l'Église des temps apostoliques jusqu'aux Fénelon et aux saint Vincent de Paul, depuis les Pères et les martyrs jusqu'aux saint François d'Assise et saint François de Sales, dans ces vingt millions d'hommes donnant avec joie tout leur sang pour attester le Christ visible, dans les ascètes, les vierges, les cénobites, dans cette innombrable armée de saints, dont les héroïsmes, encore si inconnus de l'humanité, en sont la plus sublime apothéose. Voyez, enfin, tous ceux qui ont pris la croix du Christ pour moule de leur vie, et dites-nous si eux seuls n'ont pas, autant qu'il était possible, rétabli l'essor harmonieux des véritables lois de la nature humaine, si eux seuls n'ont pas réalisé cet idéal qui, pour les autres, n'est resté que le rêve stérile d'une pure abstraction. Où donc est, dans les faits, le progrès de votre idéal avant le Christ? Où est-il depuis. Au delà du Calvaire, je vois l'humanité descendre, par secousses et par bonds, des hauteurs d'une religion et d'une tradition encore pure aux saturnales du polythéisme, prostitution effrénée de l'âme et du corps, qui s'engloutissent dans les orgies d'un Tibère, d'un Néron, d'un Caligula. Et c'est quand le monde exhale son dernier râle d'agonie que surgit la plus sublime vertu, la perfection divine elle-même, le

Christ, en un mot! En deçà du Golgotha, je vois l'humanité restée hors du christianisme, qui demeure couché dans ces sépulcres séculaires du panthéisme brahmanique et bouddhique, de l'idolâtrie, du fétichisme. Le monde chrétien lui-même, à mesure qu'il s'isole et se sépare de la foi, redescend, par des crises violentes et douloureuses, des hauteurs de l'Église apostolique aux agonies d'un paupérisme moral et matériel, qui menace d'enlever à l'humanité jusqu'à la dernière goutte du sang de son âme et de son corps. Est-ce là le développement si régulièrement progressif de votre Verbe invisible? Est-ce là le progrès incessant de votre abstrait idéal?

Convenez-en donc, enfin, car les faits en conviennent pour vous : en dehors du Verbe fait homme, de Jésus-Christ, en dehors du Christ de la crèche et de la croix, en dehors de la société qui en est la prolongation et la continuation vivante, il n'y a rien, il ne peut rien y avoir; et si deux ou trois sages de l'antiquité ont entrevu quelque chose de l'idéal du Christ invisible qui est en nous, ça été comme Socrate et Platon pour prier Dieu d'envoyer le Christ visible qui seul pouvait donner à l'humanité le moyen, la force de réaliser cet idéal, en le replaçant à toute la hauteur de sa pureté native. Encore, chez ces deux ou trois génies exceptionnels, l'idéal lui-même était si peu de chose, que le nom d'amour socratique ou platonique est resté le nom de ce sens dépravé dont parle saint Paul. Voilà l'homme sans le Christ réel et personnel. Saint François d'Assise, Fénelon, saint Vincent de Paul, voilà l'homme avec le Christ, avec la croix. Ce sont là des faits. Qui peut les nier?

Ce livre a trois parties. La première, qui précède, a posé, nous le croyons, les bases d'une philosophie pratique et positive. La seconde, qui se compose des quatre chapitres qui suivent, est la discussion et la critique des méthodes philosophiques contemporaines. Si nous n'avions consulté que nos désirs, nous eussions volontiers passé cette seconde partie sous silence. Mais, après y avoir réfléchi, nous avons cru nécessaire de combattre directement et en détail ces théories desséchantes de la raison solitaire. D'ailleurs, respectant profondément la liberté humaine, nous avons voulu, par ce rapprochement, mettre chacun à même de choisir entre la science qui conduit à la limite pure ou au zéro, et celle qui par le sentiment de l'indéfini marche toujours vivante dans la réalitéde notre moi.

V

RAISON.

La raison n'a pas en elle sa raison d'être. — Son existence donnée, est-elle indépendante ? — Création continue. — La raison est-elle en rapport immédiat avec l'infini ? — Ses rapports avec le fini. — Où le monde des réalités ? — La tradition véhicule de la vie intellectuelle. — Depuis le Christ, point de philosophie. — Pourquoi ? — De la révélation. — Solidarité de la raison. — Nous ne nions pas la raison. — Qu'est-ce que la raison ?

La science enfle, mais la charité édifie.
(I Cor., c. VIII, v. 1.)

I. La raison ne relève que d'elle-même : cette maxime est au fond de toutes les doctrines isolées de la révélation. C'est toujours l'antique suggestion de l'esprit satanique : « Vous serez comme des dieux [1]. » Qu'est-ce, en effet, que cet axiome sinon celui-ci : L'homme est à lui-même sa lumière et son Dieu ?

Non, l'infini seul est principe dans le sens vrai du mot. Le fini ne peut l'être ; borné dans sa nature, il l'est dans toutes ses facultés. Il ne saurait être créateur, il n'est que simple ouvrier.

Ne pouvant nier de front cette vérité, le déiste dit : La raison humaine est créée sans doute, et c'est en cela que Dieu est vraiment son principe et sa source initiale ; mais, une fois créée, elle contient en elle le germe de toutes les idées dont elle a besoin, et en ce sens elle possède la vérité en elle-même : le rationalisme ne prétend pas autre chose.

Pour couper court à cette étrange assertion, il suffit d'un mot : Où sont vos preuves ? Si c'est une pure hypothèse que vous avancez, tout homme peut affirmer avec au-

[1] Genèse, c. III, v. 5.

tant de raison l'hypothèse opposée. Entre vous qui décidera? Si c'est un fait, montrez-le-nous, que nous le constations. Mais non, l'expérience, au contraire, vous écrase de tout son poids, et, loin de croire vous-mêmes à votre propre hypothèse, vous la démentez par vos actes. Si l'homme, dans l'ordre intellectuel, se suffit à lui-même, pourquoi l'instruisez-vous? Pourquoi vos prédications, vos livres, vos écoles et vos académies? Est-ce que l'homme a besoin de tous vos enseignements, puisqu'il contient en lui la vérité? Que parlez-vous de civiliser les nations lointaines, les barbares et les sauvages? Est-ce qu'étant hommes comme vous, ils n'ont point aussi la vérité inhérente en eux? Que parlez-vous de progrès? Est-ce què l'idée pure et vraie n'était pas inhérente à la raison humaine il y a six mille ans comme elle l'est aujourd'hui? Que parlez-vous de science? Est-ce qu'elle n'est pas toute faite dès le premier jour au fond de nos cerveaux, où la vérité est naturellement écrite? Que parlez-vous enfin des contradictions innombrables et de la diversité infinie des systèmes qui divisent les hommes? Est-ce que la vérité inhérente à notre raison peut jamais différer d'elle-même, et être en contradiction avec elle? Vous le voyez, vous ne croyez pas à votre propre hypothèse, vous ne pouvez y croire. L'enseignement, objecte-t-on, est pour développer le germe intellectuel qui est en nous. Mais alors comment ce germe s'est-il développé dans le premier qui enseigna ses semblables? S'il s'est développé de lui-même en un seul, pourquoi pas en tous? Et s'il peut se développer naturellement en tous, pourquoi l'enseignement?

Oui, dites-vous, la raison humaine est créée par Dieu, qui en est ainsi le principe; mais, une fois créée, elle renferme en elle toutes les idées. Etrange, incompréhensible argu-

ment que vous ne pardonneriez pas au vulgaire, et que renversent vos notions philosophiques les plus élémentaires ! Est-ce que pour Dieu il y a hier et demain? Est-ce que tout acte de Dieu n'est pas nécessairement permanent comme lui? Si c'est Dieu, vous en convenez, qui éclaira l'homme au premier jour, s'il est créateur de la vie spirituelle, cessez de vous représenter cet acte créateur comme une chose qu'il a faite hier et qu'il ne fait plus aujourd'hui, comme si tout n'était pas pour lui dans un éternel présent. Cessez de vous représenter l'effet non-seulement séparé de sa cause, mais changeant de nature pour devenir à lui-même son propre principe. On l'a dit avec raison, la conservation des êtres n'est qu'une création continue, et l'effet ne persiste que par l'immanence en lui de la cause qui le produit. Supposez que la force créatrice, qui fait que les créatures persistent dans l'existence, se retire d'elles un seul instant, et elles retombent dans le néant : là où la cause cesse, l'effet disparaît. Qui dit créature dit un être dont le principe initial de vie réside dans un autre, qui est son créateur. Aussi saint Paul dit-il, avec toute vraie philosophie, que nous avons en Dieu l'être, le mouvement et la vie [1], que tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui [2]. Ces principes posés, on comprend facilement que la vie de la raison humaine, comme celle de toute créature, n'est qu'une création continuée, perpétuée, et dont la permanence consiste précisément dans la conception incessante des idées. La raison humaine tient donc la vérité de Dieu, en Dieu, et par Dieu, qui la lui communique par une perpétuelle fécondité dont la Raison infinie ou le Verbe de Dieu est la source.

[1] *Act. des Ap.*, c. XVII, v. 28.
[2] *Rom.*, c. XI, v. 36.

Ce que nous disons de la raison humaine, il faut le dire de l'univers tout entier. L'acte par lequel Dieu le crée est essentiellement le même que celui par lequel il le conserve. L'un et l'autre de ces deux actes, qui n'en font qu'un, n'a ni hier ni demain, et est, comme tout ce qui vient de Dieu, dans la permanence continue de son éternel présent. Dieu n'est jamais absent de l'univers, dont la vie n'est que la permanence de l'action incessante du Verbe divin. Dieu n'est pas créateur dans le passé, parce qu'il n'y a pour lui ni passé ni futur, et que tous les temps ne sont qu'un point indivisible de son omni-temps ou de son éternité, unité de tous les siècles en un absolu présent. Il est créateur incessant; et cette création éternelle est le *monde archétype* dont le nôtre n'est que la manifestation temporaire.

Mais, pressé par les faits et l'évidence, le rationalisme recule à mesure qu'on avance. Il avouera volontiers que la raison humaine est une participation à la Raison divine, et que l'homme reçoit incessamment de Dieu toutes les idées qu'il possède; mais il suppose une révélation intérieure et directe de Dieu à l'esprit de l'homme, sorte de contact et de pénétration intime de l'un à l'autre, sans aucun intermédiaire. C'est là encore une hypothèse toute gratuite. Sur quoi se fonde-t-elle? Où en sont les preuves? Nulle part. Quels faits peut-elle invoquer? Aucun. Si Dieu parle directement lui-même à l'esprit de chacun de nous, comment osez-vous enseigner ou contredire celui à qui Dieu même a parlé? Pourquoi, encore une fois, vos enseignements, vos cours, vos livres, vos écoles, vos luttes de systèmes? Dieu se nie donc et se contredit lui-même, puisque l'idée qu'il communique à l'un est la contradiction formelle et la négation radicale de l'idée qu'il communique à l'autre? Notre

participation à la Raison infinie n'aboutirait ainsi qu'à la contradiction infinie.

Qui ne voit d'ailleurs que cette hypothèse méconnaît à la fois la nature *infinie* de Dieu et la nature *finie* de l'homme, en supposant un rapport direct possible entre ces deux natures radicalement inverses, et qui ne sauraient entrer en relation que par un moyen terme ou médiateur qui réunisse en lui ces deux natures? Cette hypothèse ne méconnaît pas moins la nature de l'homme, qui n'est point esprit et corps séparés, mais esprit-corps réellement indivis, de sorte que son esprit ne peut rien concevoir que dans la limite qui définit pour lui tout ce qui est intelligible; tandis que Dieu seul, pur esprit, ne conçoit rien, au contraire, que dans l'infini. Par conséquent, pour l'homme, la révélation immédiate de Dieu ou de l'infini serait comme une équation sans aucun terme de rapport assignable, c'est-à-dire quelque chose d'absolument inintelligible : ce que serait, en mathématiques, l'unité absolue en l'absence de tout nombre; en géométrie, l'étendue infinie en l'absence de toute mesure relative; dans la nature, la lumière absolue en l'absence de toute ombre; en un mot, quelque chose qui éblouit et aveugle sans qu'on puisse rien y distinguer, faute d'aucun terme de rapport. Ainsi, toujours il faut nécessairement entre Dieu et nous un médiateur, qui, unissant en lui l'infini et le fini, l'illimité et la limite, nous fait incessamment concevoir Dieu, et avec lui toutes choses, dans un développement sans fin, asymptote où nous approchons sans cesse de la conception totale de la vérité, sans jamais pouvoir l'atteindre, en même temps que la lumière divine développe l'essor éternel de notre personnalité, dont la perfection est sans terme.

On ne saurait imaginer une doctrine plus destructive de

Ce que nous dis[illegible] la faire à elle-même son
l'univers tout en [illegible] isole de Dieu, soit qu'on l'en
sentiellement [illegible] révélation permanente. Si chaque rai-
L'un et l'au[illegible] elle-même son principe et son criterium,
ni hier ni [illegible] et le criterium de toutes ces raisons indi-
dans la [illegible] diverses et si contradictoires? En Dieu? mais
n'est [illegible] déroulent toutes avec leurs innombrables contra-
perm[illegible] Si la raison de l'homme est le principe et l'arbitre
n'[illegible] suprême de toute vérité, comment un homme peut-il nier,
l[illegible] rejeter ou contredire ce qu'un autre homme a décidé dans sa raison? comment, enfin, ne conclut-elle pas également en tous à la même vérité, au lieu d'aboutir sans cesse à des conclusions opposées?

C'est que, pour arriver à la vérité proprement dite, à la vérité réelle et immuable, il faut nécessairement que la raison la puise dans la nature immuable et absolue, c'est-à-dire en Dieu, et qu'elle ne peut l'y puiser, comme nous venons de le voir, que par l'intermédiaire du médiateur qui unit en lui les deux extrêmes, le divin et l'humain. Ainsi, en voulant exalter la raison humaine et lui tout soumettre, on la réduit à l'ordre des choses purement phénoménales, et, l'excluant à jamais du domaine de l'absolu et de l'infini, on la dépouille de sa véritable grandeur. Astre déchu, on la jette dans le vide, pour avoir voulu que l'œil soit à lui-même sa propre lumière, que le rayon devienne foyer, et pour empêcher que l'intelligence créée gravite autour de son soleil éternel.

Isolée de Dieu et de l'humanité, isolée des autres facultés humaines, la raison ne sait rien, ne peut rien. Une seule chose lui est accessible par les sens, les phénomènes du monde physique. Mais ces phénomènes ne lui apprennent

.en, ne peuvent rien lui apprendre par eux-mêmes. Je parle, et vous entendez ma parole, voilà un phénomène. Le souffle de ma bouche a imprimé à l'air un son qui représente pour vous une pensée; mais ce son qui s'évanouit au même instant où il apparaît, ce quelque chose d'insaisissable qu'il renfermait, que j'appelle une parole, et qui n'est déjà plus ni sur mes lèvres ni dans la vibration disparue du souffle qui le portait, qu'est-ce que cette apparence sans réalité, ce fantôme vide? Il en est ainsi de tous les phénomènes du monde visible. Ils ne portent, ils ne peuvent porter en eux leur raison d'être; et si, soumis à la loi du nombre, du poids et de la mesure, ils constituent une science relative dans l'ordre matériel, ils ne sauraient rien dire à notre esprit que par la réalité invisible dont ils sont le signe extérieur, réalité à laquelle notre raison ne peut atteindre par elle-même.

Quel est donc ce monde des vraies réalités? Si nous reprenons l'exemple précédent, nous verrons que la parole, pure apparence phénoménique, sans aucune réalité intrinsèque et vraie, est simplement le signe indicateur de la réalité, qui est la pensée transmise. Ainsi, le monde visible tout entier n'est que le signe indicateur de la réalité qu'il représente, et qui est la pensée éternelle de Dieu. Quel est le moyen d'atteindre à cette réalité invisible, qui est précisément l'essence même de ce que nous nommons la vérité? On n'a jamais imaginé que deux voies possibles: celle de la révélation historique et positive, qui forme la croyance universelle de l'humanité et la base du christianisme, et celle d'une sorte de révélation intérieure de Dieu à l'esprit de l'homme, dont nous avons donné la formule, en traitant du sentiment de l'indéfini, qui ne donne pas la vé-

rité, mais qui nous montre les harmonies de ce qui est vrai avec notre nature.

II. La raison ne possède que ce qu'elle a reçu, et ne reçoit rien que par les sens en même temps que par l'esprit. l'homme restant toujours esprit-corps indivis. Lorsque, égarée par une fausse appréciation de sa puissance, elle essaie de bâtir en dehors de Dieu et de la tradition commune de l'humanité, elle bâtit dans le néant. La base de toute science intellectuelle est dans le passé uni au présent, dans les traditions qui furent la vie des peuples éteints unies à celles qui sont la foi des peuples vivants. C'est la chaîne qui lie tous les hommes entre eux, en les reliant à Dieu, car rien n'est solitaire, et toute science n'est que la communion des intelligences entre elles et en Dieu, leur centre commun. La prétention de créer une philosophie en dehors de la tradition universellè, de la demander au présent ou de l'espérer de l'avenir, sans rattacher l'un et l'autre au passé, est le fait de l'ignorance complète de la nature de l'homme. La vraie philosophie a toujours été, ou elle ne sera jamais; et puisque l'humanité n'a pas péri à travers les âges écoulés, c'est qu'elle n'a jamais manqué complétement de la vérité, c'est que la tradition universelle, qui en constitue la vie intellectuelle, en a toujours possédé au moins le fil conducteur.

Tout système qui ne s'appuie pas sur ces données est sans valeur; il sera sans postérité comme il est sans ancêtres; et parce qu'il ne peut marquer en Dieu et dans la tradition la filiation de sa vie, parti du moi, il aboutira au moi. Ce peut être une œuvre d'imagination ou d'art, un roman, un poëme qui contient de beaux vers, mais qui a tout juste la réalité d'une fiction ou d'un rêve.

Le rationaliste n'enseigne pas, il observe. Au lieu d'être ›imple historien de la stérile évolution de son moi, qu'il nde à toute l'humanité le champ de son observation, ı d'en aspirer la tradition universelle, de la faire sienne, mettant ainsi tous les moi en communion; alors reliant ›mme à l'homme et l'humanité à Dieu, il s'élèvera à une yance, à une doctrine véritable et vivante, au lieu de culations solitaires et vides comme l'imagination qui les ante.

Jn fait extrêmement remarquable, c'est que, durant te la longue période écoulée depuis la naissance du chris- ıisme, la raison a été impuissante à fonder un système philosophie. Pas un seul qui ait pu s'établir en dix-huit cles ! Cela tient à cette prétention de la raison humaine tre à elle-même son point de départ, son criterium et son de dans la recherche de la vérité. Mais que faites-vous, ıs dit-on, des philosophies de Bacon, de Descartes, de nt, de Fitche, de Schelling, de Hégel et de tant d'autres? ! mon Dieu, ce que vous en faites vous-mêmes; de sim- s spéculations de l'esprit, sans influence directe et sé- use sur la vie pratique, et qui, à notre connaissance, ınt jamais eu leur martyr philosophique, leur Socrate. tte philosophie qui ne conduit pas même au sacrifice ıne position commode, est-ce là ce qu'on peut appeler ilosophie vivante? Maintenant faites abstraction de ce que ; philosophies ont emprunté, soit à Platon, à Aristote et ς philosophes anciens, soit au christianisme, et dites- ıs ce qui reste des philosophes modernes.

D'ailleurs, pour prouver notre assertion, il suffit de com- rer la philosophie depuis l'ère chrétienne avec la philoso- ie d'avant Jésus-Christ. Dans l'antiquité, il y a des philoso-

phes, il y a une philosophie. Lorsque commença à s'affaiblir la tradition purement religieuse, cette philosophie, puisée à la même source, demeura le guide de l'intelligence humaine, et elle forma des sages dont le nom reste à jamais grand. La différence entre ces deux phases de la philosophie est toute dans la différence de la méthode. Les philosophes de l'antiquité n'étaient pas simplement rationalistes, comme on le suppose communément. D'abord commentateurs de la tradition religieuse, ils n'eurent d'autre but que de la rendre à sa pureté primitive, en la dégageant de toutes les formes mythiques qui l'altéraient, ainsi qu'on le voit par les philosophes de l'Inde. Plus tard, lorsque, éloignés du centre de cette tradition, ils n'en avaient conservé que des fragments tronqués, peines, fatigues et périls, rien ne leur coûta pour aller puiser à cette tradition les lumières dont s'éclairaient leurs œuvres. Aussi, en ces derniers temps, a-t-on retrouvé dans la Perse, l'Inde et la Chine, toutes les conceptions fondamentales qu'on supposait jusqu'alors dues au génie des Pythagore, des Platon et des Aristote. Ils s'étaient assimilé, autant qu'ils l'avaient pu, les croyances du passé et de leur époque : là est toute leur grandeur. Loin de croire que la raison humaine se suffit à elle-même pour acquérir la vérité, ils la demandaient à la tradition universelle. « On doit certainement toujours croire à l'antique et sacrée tradition, » dit Platon[1]. Il ne s'écarte jamais de cette règle ; et si vous lui demandez pourquoi, il répond avec Socrate, son maître : « Parce que les premiers hommes, sortis immédiatement de la main de Dieu, ont dû parfaitement le connaître comme leur propre père, et qu'on doit les en croire

[1] *De Leg. Epist.* VII ; oper., t. II, p. 115.

comme ses fils[1]. » Outre ce que chacun en retrouvait par ses propres voyages, Platon avait reçu la tradition de Socrate, Socrate de Pythagore, celui-ci d'Orphée, Orphée de Linus, qui l'avait puisée dans les initiations ; les initiations l'avaient apportée de l'Égypte, qui elle-même l'avait reçue, comme la Chaldée, la Perse, l'Inde et la Chine, des enfants de Noé.

C'est là un fait de la nature et de l'histoire. L'homme ne se nourrit pas plus spirituellement que matériellement de lui-même. L'hypothèse du rationalisme n'est qu'une conséquence du panthéisme, comme l'explique le *Bhaga-vad-Gita*. Toute doctrine qui prétend, dit-il, que l'homme, par sa propre raison naturelle et par la contemplation de son propre esprit, peut arriver à la connaissance de la vérité sur Dieu et la destinée des créatures, suppose par là même que l'esprit humain n'est pas distinct de l'esprit général, que l'âme de chacun de nous n'étant qu'une manifestation de l'âme universelle ou Dieu, « chacun peut voir en soi le résumé de l'univers, toutes les créatures et Dieu. » Rien de plus péremptoire que cette réfutation du rationalisme par le panthéisme lui-même.

La raison et les faits prouvent que les vérités premières et traditionnelles, quelles que fussent les erreurs dont elles étaient enveloppées, qui dominaient les esprits d'élite des grands siècles de l'antiquité et les élevaient au-dessus de la foule, n'étaient certes pas le fruit de la raison humaine, mais celui de la tradition. La raison ne les avait pas vues éclore solitaires dans le cerveau d'un homme, et isolées du souffle de Dieu et de la trame continue de la vie morale et intellectuelle de l'humanité. Les phénomènes du monde visible ne pouvaient les lui donner, ils ne les contiennent pas :

[1] *In Timæo*; oper., t. IX, p. 324.

ces vérités premières sont la raison des phénomènes, et non les phénomènes la raison de ces vérités. A toutes les époques, l'homme reçoit la vérité, vie de l'intelligence, comme il reçoit la vie du corps, et la reçoit par les sens en même temps que par l'esprit. Il n'est pas plus son propre créateur dans l'ordre de l'esprit que dans l'ordre de la chair. Chaque homme, à travers le temps et l'espace, s'assimile la vérité commune à tous. Elle arrive à son esprit sous le signe sensible des espèces visibles; elle appartient à toute intelligence, parce qu'elle n'est la création particulière d'aucune d'elles, mais l'œuvre de Dieu. Aussi la philosophie ne doit être que l'écho de la tradition universelle, parole incessante des siècles, transmettant d'âge en âge le dépôt qu'elle a reçu de Dieu. Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, n'ont pas suivi d'autre procédé. La philosophie a d'autant plus d'autorité qu'elle mêle moins ses conceptions individuelles aux vérités qu'elle a reçues. Ainsi, l'histoire de l'esprit humain est l'histoire de Dieu dans l'humanité. Les événements accomplis à travers les âges mettent en relief son action mystérieuse, et écrivent la parole divine dans la tradition. Le monde visible n'étant que la manifestation du monde invisible, l'idée éternelle de Dieu se développe dans le temps et l'espace, sous la forme de cet idéal que poursuit l'humanité depuis le premier jour de son apparition sur la terre, idéal qui est la raison de sa marche incessamment progressive, et qui constitue la trame, la suite et l'enchaînement de tous ses actes. Cet idéal est ce que nous nommons révélation et tradition. De même qu'il est impossible de concevoir le monde matériel en dehors de l'action créatrice, dont la permanence constitue la permanence même de sa vie, il est de même impossible de concevoir le monde spirituel de l'homme

en dehors de l'action révélatrice, dont la permanence traditionnelle constitue la permanence même de la vie spirituelle de l'humanité. L'univers et tout ce qu'il contient, êtres matériels et spirituels, tout a en Dieu l'existence, le mouvement et la vie. Voilà comment la tradition, base de toute philosophie, est divine en même temps qu'humaine.

Contre les faits permanents, il n'y a point d'argument possible; la raison est forcée de s'incliner. Or, le fait permanent de tous les temps et de tous les lieux, dans lequel tous les autres faits ont leur raison d'être, c'est la révélation traditionnelle. Tous les systèmes philosophiques n'ont eu de vie que celle qu'ils ont puisée dans la tradition. Ce qui est demeuré d'eux, c'est ce qui était avant eux, ce qui est de tous, toujours et partout, selon l'admirable expression de Vincent de Lérins. Voilà le principe de la philosophie comme de la religion. « Semblables aux bacchantes qui dispersèrent les membres de Panthée, les diverses sectes de philosophie chez les Grecs et chez les Barbares ont éparpillé en fragments l'indivisible lumière du Verbe divin [1]. » Le christianisme leur a rendu l'unité et la vie.

Empêcher, prévenir les écarts de la raison dans le travail intellectuel qui lui est imposé, aplanir la route, diminuer les obstacles qui arrêtent le progrès de l'humanité, enfin lui donner un criterium infaillible qui lui assure le repos après la fatigue, la possession paisible de la vérité après les angoisses du doute : tel doit être le but d'une philosophie positive et vraie.

Cette philosophie a son point de départ dans la théorie de l'infini et du fini, et son criterium dans la révélation. Pour nous, ce mot révélation embrasse : 1° la création, ré-

[1] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. I, ch. XII.

vélatrice des invisibles qui sont en Dieu[1]; 2° le sentiment de la perfection qui est au fond de toutes les âmes, et en est l'élément constitutif; 3° les traditions, rayonnement de la parole divine qu'entendit le premier homme dans l'Éden, et qui, par les patriarches, Moïse et les prophètes, s'est transmise d'âge en âge à la famille et à la société, plus ou moins fidèlement; 4° la révélation complète apportée au monde par Jésus-Christ, les livres saints qui la contiennent et les décisions dogmatiques de l'Église. Création, tradition, Ecriture sainte, décisions de l'Église, société vivante, c'est toujours la Parole divine manifestée, le Verbe éclairant le monde des esprits, dont il est seul la lumière vraie. Loin de séparer l'un de l'autre ces rayonnements de la vérité, nous les considérons dans leur indivise unité, dans la synthèse qui les réunit tous en un seul et même foyer.

Comme on le voit, nous n'isolons pas dans son moi la raison pour en faire un principe de vie, à quelque degré que ce soit. Nous ne brisons point la chaîne qui unit la vie intellectuelle à la vie morale et pratique, l'homme à ses semblables et à la création, le tout à Dieu. Nous ne divisons rien par la pensée, parce que rien n'est divisé dans la nature et dans l'indivisible vérité. Nous relions tout, au contraire, comme tout est relié éternellement dans le Verbe. L'homme n'existe point, ne se développe point isolément. L'humanité conserve et transmet aux générations successives les connaissances indispensables à chacun, les vérités premières constitutives de notre intelligence, en un mot, la vie de l'esprit comme celle du corps. Chacun de nous porte en soi la faculté seulement de se les assimiler, d'en faire son bien, sa vie, sa personnalité. Comme tout être

[1] Saint Paul.

visible ne trouve pas en lui l'aliment de son existence, mais le prend dans la nature, ainsi l'esprit de l'homme se nourrit par la tradition de la parole divine, pain céleste des âmes, selon qu'il est écrit : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui procède de la bouche de Dieu [1]. »

Que pourrait faire l'humanité d'un système philosophique purement abstrait et rationnel sur Dieu, l'homme et l'univers, lors même qu'il pourrait s'édifier? D'ailleurs, le passé de la raison humaine ne nous dit-il pas assez haut son impuissance, tant qu'elle reste enfermée en elle-même? Si elle avait pu quelque chose par ses propres forces, elle si hautaine dans ses prétentions, elle nous aurait légué quelques vérités en dehors de la révélation. L'a-t-elle fait? Pouvez-vous en citer une seule? Oseriez-vous prétendre qu'il existe dans le monde une seule vérité qui ne soit pas comprise dans la révélation, telle que nous l'avons définie?

Nous ne nions pas la raison : ce serait nier l'homme lui-même; mais nous voulons qu'elle soit grande de la grandeur que Dieu lui a destinée, en demeurant dans les lois de sa nature, en communion avec Dieu et le genre humain. Qu'en avez-vous fait? En l'isolant dans l'égoïsme de son moi solitaire, en voulant qu'elle ne relève que d'elle-même, en la séparant de Dieu et du genre humain, vous l'avez soumise à toutes les fluctuations, à toutes les contradictions de l'erreur; en la déifiant, vous l'avez rendue stérile. En la séparant de la révélation et de la tradition, vous l'avez emprisonnée dans les phénomènes de ce monde. Les causes, les principes lui échappent complétement; elle ne sait plus que ramasser des faits, pour essayer, en vain, de les lier

[1] Saint Matth., c. IV, v. 4.— Saint Luc, c. IV, v. 4.—Deut., c. III, v. 3.

ensemble. Est-ce là savoir? Non, c'est voir et sentir. Savoir, c'est connaître la raison des choses divines et humaines; et cette science, vous ne la ferez jamais sortir de l'homme abandonné à lui-même.

IV. Pourrait-on supposer que nous nions la raison? Nous la faisons juge de tout l'ordre du fini, à ses risques et périls. Mais nous ne croyons pas que, nouveau Prométhée, elle puisse impunément essayer, seule, de ravir la vérité, ce feu divin de l'âme, au sein de l'infini. Dans cet ordre, quelle est sa puissance? Si elle ne peut, selon saint Thomas, démontrer la création, par conséquent la non-éternité de la matière; si, comme un philosophe contemporain le laisse apercevoir, malgré lui, la raison ne peut, en partant du fini, conclure rigoureusement dans l'infini; si, comme le dit Jésus-Christ, nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, il faut, pour passer dans l'ordre divin, qu'elle demande à la lumière qui brille au sein de tout esprit, c'est-à-dire au sentiment de la perfection, comme nous l'avons démontré, son véritable point de départ et son guide dans la recherche des vérités supranaturelles.

Comment, c'est nier la raison que de lui demander de ne point s'isoler de Dieu et de la société, de ne point s'isoler des autres facultés humaines, du cœur et de la pratique! Permettez-nous de vous le dire, c'est vous qui, en faisant de la raison le tout de l'homme, l'avez stérilisé. Est-ce que la lumière qui rayonne à tous les points de l'horizon est destinée seulement à éclairer le monde? N'est-elle pas le principe qui féconde la nature lorsque la terre est dans les conditions nécessaires au développement de la chaleur, qui n'en est qu'une des faces? Ainsi de la lumière des âmes. Elle n'est jamais en elle-même isolée de l'amour, qui est la chaleur de

notre cœur. Si l'homme ne lui présente qu'un des aspects de son être, la raison alors, comme en hiver la nature, ne reçoit plus qu'une lumière douteuse, parce qu'elle est sans chaleur, ainsi l'homme reçoit sans doute la lumière de la vérité, mais, comme l'ange tombé, il demeure infécond, parce qu'il est sans amour.

V. Puisque vous faites sans cesse appel à la raison, appliquez-vous à la juger elle-même, elle qui prétend juger tout. Si quelque anatomiste, plaçant devant vous un crâne humain, vous disait : Voilà l'homme ; vous lui répondriez : Mais cette tête avait un corps, et ce corps vivait par le cœur, qui faisait circuler le sang avec la vie dans ses veines ; représentez-moi ce corps tout entier, faites palpiter son cœur, et alors seulement vous pourrez vous écrier : Voilà l'homme. Cet anatomiste, c'est le dix-huitième siècle. Il a pris moins que le cadavre, moins que le squelette ; il a pris le crâne humain, en disant : C'est là tout l'homme. Étrange idolâtrie qui, encore aujourd'hui, fait du cerveau je ne sais quelle idole monstrueuse, destinée à remplacer Dieu, l'humanité, la vie !

L'homme est simultanément et indivisiblement amour-intelligence-activité. Il n'y a pas plus de connaissance réelle sans sentiment et sans pratique, qu'il n'y a d'amour sans idée et sans volonté, ou d'activité sans amour et sans connaissance. Ces trois faces de l'être toujours un sont aussi indivisibles que l'est, dans le corps, le cœur, la tête et les bras. Est-ce la tête qui produit le sang qui l'anime et le conserve, en renouvelant incessamment sa substance ? Non, évidemment ; c'est le cœur. L'amour est le sang spirituel où l'intelligence puise son activité, son esprit et sa vie ; la pensée est conçue par le sentiment ; « c'est le fils du cœur, » dit saint Augustin ; là est la semence, le germe d'où elle éclot

et la séve qui la fait vivre. Toute question de raison est donc une question d'amour; et l'homme qui sépare l'un de l'autre détruit tout élément de l'intelligence dans la genèse même de sa filiation vivante, dans son germe; il le tarit dans sa substance, l'atteint dans sa vie, de sorte qu'il ne reste plus que son squelette, c'est-à-dire la formule morte.

Mais le cœur, à son tour, trouve-t-il en lui-même le sang dont il anime et vivifie toutes les parties du corps? Non. La substance lui en est fournie du dehors par deux voies : 1° les aliments, qui, après une longue élaboration physique, sont transformés en sang; 2° l'aspiration, qui renouvelle incessamment le sang et lui conserve ses propriétés vitales. La même loi régit le monde moral : le sentiment, séve de la pensée, sang de la vie spirituelle, puise lui-même son aliment au dehors par deux voies : 1° la révélation telle que nous l'avons définie plus haut, aliment spirituel dont nous ne saurions nous nourrir, et que nous ne pouvons réellement nous assimiler, à moins d'une longue élaboration interne par la méditation; 2° l'aspiration spirituelle, souffle de Dieu lui-même en nous, sentiment de l'indéfini ou de la perfection dont nous avons parlé, et qui renouvelle incessamment la lettre morte de la parole par une élaboration de l'esprit vivant qui donne à la vie une activité sentie.

Ainsi toute la théorie de la vie spirituelle est dans celle de la vie organique qui en est l'image, admirable analogie, correspondance merveilleuse de ces deux mondes, que nous avons si souvent eu occasion de constater.

Il faut d'abord replacer la raison, l'intelligence humaine dans les conditions de sa vie. Pour cela, notez ce point fondamental, qui est en même temps un fait d'expérience pratique incontestable : c'est que l'intelligence n'atteint rien

directement par elle-même, mais seulement par un intermédiaire indispensable. Placez-la en face du monde visible, sans qu'elle puisse communiquer avec lui par l'intermédiaire des sens; qu'apprendra-t-elle, que connaîtra-t-elle? Rien. Ce monde sera pour elle comme s'il n'existait pas. C'est par les sens, qui reçoivent toutes les impressions de l'univers visible, que ces impressions, aliment de l'activité spirituelle, se transforment par le travail de l'âme en notions intellectuelles, en idées, absolument comme les substances nutritives se transforment en sang par l'élaboration des organes. Mais pour que ce sang circule et nourrisse le corps, il lui faut pour moteur cette pompe aspirante et foulante qu'on appelle le cœur. De même les phénomènes extérieurs frapperaient en vain nos sens, si le sentiment, l'amour pour cette beauté créée ne venait y arrêter notre attention, notre âme, ne nous attirait par l'attrait d'une contemplation renouvelée, ne nous en faisait abstraire, par une aspiration et une inspiration incessantes, les notions, les idées qui deviennent l'aliment de notre raison finie.

Placez maintenant la raison en face de Dieu ou du monde divin, sans qu'elle communique avec leur essence par le sens divin de la perfection, qui est comme l'organe de sensation du monde supra-naturel : qu'en apprendrez-vous, qu'en connaîtrez-vous? Rien. Ce monde sera pour vous comme s'il n'existait pas. Pourquoi? Parce que vous avez prétendu voir sans yeux, entendre sans oreilles, toucher sans mains. Aussi ne voyant rien, n'entendant rien, ne touchant rien, vous vous écriez : Ce monde n'existe pas, ou s'il existe, je ne puis entrer en rapport avec lui. Je le crois bien; vous avez commencé par vous rendre aveugle, sourd et paralysé. Descendez aux entrailles de votre cœur; recueillez, dilatez,

faites vivre ce sens de la perfection ou de l'amour sans bornes, qui est le centre même de votre moi; mettez-vous en relation, dans le temps et l'espace par l'Église, dans l'infini et l'absolu par l'amour, avec l'éternel Médiateur, le Verbe de Dieu qui parle au fond de votre cœur comme voix de l'univers invisible, alors vous aurez des yeux pour voir, des oreilles pour entendre et des mains pour toucher, alors le monde divin vous deviendra réellement présent, et, le voyant face à face, vous vous écrierez : Le voici. Ce que vous faites pour la création, faites-le pour l'ordre de l'infini. Entre cet ordre et votre raison jetez ce pont, cet intermédiaire qui est le sens divin de l'amour, et vous toucherez, vous embrasserez ce monde supra-sensible; vous recueillerez, par cet organe intime de l'âme, des impressions plus réelles, plus senties, plus profondes que celles que vos sens corporels reçoivent du monde visible. Ces impressions, nourriture de votre vie morale et spirituelle, se transformeront, par la pratique même de charité, en la substance de votre esprit, comme le sang en celle de votre corps. Cette longue élaboration spirituelle, labeur incessant des âmes en Dieu, est le travail de la formation du Christ, de la vie éternelle en nous. Mais pour opérer cette transformation, il lui faut une force motrice incessante, un esprit de vie, souffle de l'Esprit divin qui, dans la conscience de la perfection infinie, renouvelle sans relâche la vie céleste en nous, par son aspiration et son inspiration incessante.

Ainsi, les conditions de la vie de la raison, dans l'ordre du fini, ne sont que la représentation rigoureusement exacte des conditions de sa vie dans l'ordre de l'infini. Ces principes une fois établis, la nature, le rôle et le but de la raison nous semblent parfaitement déterminés.

Quand voudra-t-on comprendre ces données si simples et si évidentes? Quand cessera-t-on de faire de la raison l'unique juge de la vérité? La raison seule juge de la vérité! Et l'autorité de la parole de Dieu, l'autorité du sentiment de la perfection, l'autorité des faits, de la pratique, du bien vivant dans l'homme et dans la société, l'autorité de l'Église, cette universelle communion des âmes s'étendant de l'autel catholique à travers les générations humaines jusqu'à la crèche de Bethléem, pour s'élancer de la synagogue au Sinaï, de la tente des patriarches au berceau du genre humain, perpétuant ainsi dans l'humanité, malgré les ombres et les ténèbres qui l'enveloppent, le Verbe du Dieu vivant; tout cela est soumis à votre raison, cette lampe douteuse à laquelle vous commencez par retirer l'huile de l'amour pour qu'elle éclaire tous les mondes! La raison seule juge de la vérité! Laquelle? La vôtre? La mienne? La raison de chacun? Mais elles se contredisent. Est-ce la vôtre qui jugera la mienne, ou la mienne qui jugera la vôtre? Si elles se contredisent toutes, il faudra bien pourtant qu'elles relèvent d'un tribunal qui les juge l'une et l'autre. Vous, hommes d'un jour, vous seriez l'arbitre suprême de la vérité, qui est avant vous! l'arbitre du bien et de la justice, qui sont Dieu même! Non, non! il vous est donné de l'accepter ou de la rejeter, c'est l'épreuve de votre liberté; mais la juger, jamais!

Vous êtes appelés à juger des rapports de convenance ou de discordance entre la doctrine qui vous est offerte et votre nature vraie, réelle, complète. Mais cette nature complète, ce n'est pas un tronçon, un lambeau de l'homme, c'est l'homme tout entier, amour et volonté en même temps qu'intelligence. Encore une fois, la raison n'est pas plus

l'homme que le bras ou tout autre membre n'est le corps tout entier. Votre philosophie est l'œuvre d'un anatomiste qui dissèque tout et qui cherche la vie dans le cadavre, que dis-je, dans un seul de ses membres, voilà la science dont nous ne voulons pas, science de nécropoles et d'amphithéâtres : qu'elle enseigne aux morts la philosophie des morts ; pour nous, nous demandons aux vivants la science de la vie.

Avant de déifier la raison, appelée à juger Dieu lui-même, peut-être eût-il été raisonnable de se demander d'abord ce que représente ce mot dont on a tant abusé. « Qui racontera, dit Job, la raison des cieux [1] ? » Que fait en effet l'homme ? Il cherche la raison des choses : voilà la science proprement dite. Mais cette raison est dans les choses et non point en nous-mêmes. Tant que les hommes ont cherché en eux-mêmes la raison des choses, ils ont fait toutes les suppositions, toutes les hypothèses imaginables, ils ont tout inventé, excepté la réalité elle-même qui ne s'invente pas, mais qui est, tandis que tout le reste n'est qu'une succession de phénomènes. Les sciences physiques, par exemple, n'ont réellement commencé que lorsque, édifié par quinze siècles de christianisme, l'esprit humain se décida à chercher la raison des choses dans ces choses elles-mêmes, et non dans ses propres hallucinations. Qu'est-ce que cette raison des choses ? Ce sont ces choses elles-mêmes considérées dans la nature réelle, intégrale, qui les constitue. Ainsi, ce qui peut être appelé raison dans l'homme, c'est tout simplement la nature même de son être ; mais cette nature, considérée dans la plénitude et l'intégrité de sa vie. C'est l'homme sentiment et activité en même temps qu'intelligence; c'est l'homme, non point isolé de Dieu et du

[1] C. XXXIII, v. 37.

genre humain, mais pris dans le milieu complet où il émerge, en Dieu par son esprit, dans la création par son corps, dans la société par sa solidarité spirituelle et corporelle avec ses semblables. Le mot raison est donc une pure abstraction, qui ne signifie quelque chose qu'autant qu'il désigne la nature humaine, le moi, la personnalité, dont nous avons longuement expliqué le caractère constitutif, en traitant du sentiment de la perfection et de l'indéfini.

Parmi les moyens divers que Dieu a mis en œuvre pour réaliser l'homme, nous n'avons jamais rencontré le mot *raison*. Nous avons bien vu qu'il lui donna la *lumière de l'esprit*, *le sentiment du cœur*, qu'*il posa son œil dans leur cœur*, de sorte que c'est avec l'œil même de Dieu que l'homme devait voir l'idée dans ses manifestations, la vérité dans ses signes, Dieu dans ses œuvres. Est-ce que par hasard sa raison ne serait pas simplement notre nature elle-même, connaissant, parce qu'elle l'a simplement senti, ce qu'elle doit réaliser, ces trois aspects de l'homme devant être toujours inséparables? Le sentiment, la conscience de nous-mêmes, par laquelle nous jugeons de la dissonance ou de l'harmonie des choses avec notre propre nature, ne l'auriez-vous pas confondu avec je ne sais quelle raison imaginaire qui vit d'abstractions?

Il est vrai que ce sentiment peut sortir de ses voies. Destiné de Dieu pour nous conduire des signes à l'idée et des manifestations temporaires à la réalité éternelle, nous pouvons confondre l'idée avec le signe, la réalité avec sa manifestation ; mais alors, à la loi d'antinomie nous substituons la loi de dualité et de contradiction. Pour bien faire saisir notre pensée, représentons-nous le sentiment de l'indéfini ou de la perfection, comme une ligne lumineuse, qui

part de Dieu et aboutit à l'âme humaine, pour illuminer simultanément de ses rayons les deux mondes invisible et visible. Du côté de l'homme, elle s'arrête nécessairement à la limite de sa nature bornée : elle éclaire les œuvres de Dieu, l'ordre du fini. A ce point de vue, c'est ce que nous appelons la lumière naturelle, parce qu'elle est la loi même de la nature de l'homme qui, sans elle, ne serait rien. Du côté de Dieu, ayant sa racine dans l'infini, elle est nécessairement illimitée comme lui : elle éclaire Dieu à nos regards, et nous éclaire nous-mêmes dans la projection sans limites de notre éternelle destinée. A ce dernier point de vue, c'est ce que nous nommons la lumière surnaturelle, non qu'elle soit en contradiction avec notre nature, mais au contraire parce que, la tournant de la limite vers l'illimité, du fini vers l'infini, du monde vers Dieu, elle vient répondre à l'aspiration suprême de notre nature, et la diriger dans la voie de sa perfection indéfinie. Nommez, si vous voulez, cette ligne lumineuse *raison* par le côté où elle implique et touche en nous la limite; nommez-la *amour* ou charité par le côté qui, regardant vers Dieu, exclut la limite, alors vous retrouverez en l'homme cette antinomie fondamentale, dont nous avons fait le point de départ de toute philosophie.

Mais cette ligne lumineuse qui nous fait homme, qui constitue notre personnalité, notre moi, dans son double aspect vers le fini et l'infini, cette ligne, vous la brisez, faisant ainsi de votre être lui-même un accouplement monstrueux du mort au vivant, semblable à ces prisonniers qu'on attachait à des cadavres. Vous ne voyez plus de ce rayon que la partie qui touche à la terre, et vous dites : Voilà la raison, voilà l'homme ! Puis, vous hâtant d'emprisonner cette raison dans une formule morte, vous vous écriez : Voilà la

vérité ! La vérité, fille du Ciel, la vérité qui est Dieu, vous l'enfermez dans trois signes, que vous appelez lettres de l'alphabet ! Et, quand ce serait elle-même, comment pourrions-nous la reconnaître, morte et ensevelie, sous ce linceul ? Laissez d'abord la vie vivante, si vous voulez que je la reconnaisse. Vous contemplez le rayon de lumière là où il s'arrête, à la surface du sol ; peut-être, en creusant, verriez-vous qu'il a pénétré, fût-ce sous une autre forme, toutes les profondeurs de cette limite qui lui fait ombre. Mais qu'importe ? Pour connaître vraiment ce rayon lumineux, ne faut-il pas que, relevant la tête, vous suiviez sa projection sans bornes dans les abîmes du ciel ? Vous disiez, en le contemplant dans sa limite : Voilà la raison ! Et moi, en le regardant dans son horizon sans limites, je me dis : Voilà l'amour, l'amour qui repousse toute limite !

Mais séparerai-je, comme vous, l'intelligence de l'amour, la limite du rayon de sa projection illimitée dans le ciel ? Non ; je ne perds pas de vue ces deux aspects de la vie ; ces deux faces du moi constituent l'homme ; indéfini se définissant sans cesse, antinomie radicale, qui exclut la limite au moment même où il l'implique, et qui l'affirme au moment même où il l'exclut. Emprisonnerons-nous cette vie toujours vivante, ce mouvement toujours marchant, dans le sépulcre d'une formule immobile ? Non ; nous savons que l'homme, en tant qu'intelligence bornée, implique une formule ; aussi essayons-nous de le définir en déterminant à ce sujet, dans ce livre, notre propre pensée. Si l'homme n'impliquait pas la formule, cet ouvrage serait lui-même le plus complet démenti qui pût nous être donné. Mais nous savons que l'homme, en tant qu'amour, est une aspiration sans limites et sans bornes, et qu'il exclut ainsi toute formule.

C'est pourquoi nous avons posé, dès le début de ce livre, ce sentiment de l'indéfini et de la perfection illimitée dans son développement, esprit de vie, qui, niant incessamment ses propres formules, s'élance à travers ces lettres mortes, pour ne s'arrêter jamais dans son essor et son ascension vers Dieu, c'est-à-dire vers le bien, la vérité, la justice et la vie.

Or, si, comme nous ne cessons de le répéter, ces deux faces de l'homme, ces deux aspects de la vie, l'un du côté de la limite, l'intelligence, l'autre du côté de l'illimité, l'amour, si ces deux ne sont, dis-je, que le double aspect d'une seule et même chose, qu'un seul et même rayon lumineux, il y a donc un troisième terme qui vient unir l'un à l'autre les deux premiers. Ce troisième terme, union de l'intelligence et de l'amour, est l'activité, qui est le centre même de l'homme, le foyer de sa personnalité et de sa vie. L'activité est l'indéfini même, le point de jonction de la limite et de l'illimité, le point où ils se touchent, s'unissent et s'identifient, en s'harmoniant précisément dans leur discordance. Qu'est-ce, en effet, que l'activité, sinon une chose indéterminée dans son principe, qui est la vie même en mouvement, et déterminée dans son objet, qui est l'acte accompli ? Qu'est-ce que l'activité, sinon l'esprit toujours se déterminant dans ses œuvres, sentiments, pensées ou actes, et toujours vivant, toujours marchant à travers ces formules, sans s'arrêter vraiment en aucune d'elles ?

Ce troisième terme, que les rationalistes n'ont pas moins oublié que le précédent, c'est cependant celui qui les meut, les inspire et les dirige. En effet, si d'abord l'activité procède du sentiment et de l'intelligence, plus tard, l'acti-

vité formulée, ou la volonté, meut, inspire et dirige à son tour l'amour et la raison. De sorte que, s'il est rigoureusement vrai de dire, comme l'histoire le démontre, que chaque philosophe, chaque homme aboutit uniquement aux conclusions intellectuelles qui sont le résultat du sentiment dans lequel il les a poursuivies, il n'en est pas moins vrai que chaque homme conclut aux sentiments et aux idées vers lesquels sa volonté a dirigé le cœur et la tête. Alors seulement on comprend ainsi comment l'homme est toujours libre, et « dans la main de son conseil, » selon la parole révélée ; alors on comprend que les idées, de même que les sentiments et les actes, ne sont autre chose qu'un produit de notre liberté ; produit dans la vérité, dans le bien, dans la vie, si l'homme est tourné vers Dieu, source de tout bien, de toute vérité, de toute vie ; produit dans l'erreur, le mal et la mort, si l'homme est tourné exclusivement vers le fini, la limite, le néant.

L'homme demeuré fidèle à son moi divin et humain, qui se définit lui-même dans sa véritable personnalité, attiré par la beauté infinie, niera la limite de la beauté créée, qui n'est qu'un signe de l'éternelle splendeur, s'élevant à travers les ombres fugitives du temps vers les réalités divines. En effet, le sentiment de la perfection nous révèle, par le côté qui est en nous, la beauté, la vérité, la bonté créées. Mais parce qu'il est indéfini et se perd dans l'infini, il nous donne le sentiment de la beauté, de la vérité, de la bonté incréées. Brisez cette unité de votre être, ne regardez qu'au côté de la limite qui est en vous, et vous ne voyez plus que le fini. Est-ce là ce que vous pourrez appeler raison ? Non, évidemment, puisqu'au contraire, le fini ne saurait avoir sa raison d'être que dans l'infini. Rentrez dans l'unité, en regardant

cette ligne lumineuse à ses deux faces, du côté de Dieu et du côté du monde, est-ce là encore ce que vous nommez raison? Non, car cette conscience de l'indéfini, rebelle à toute formule, les traverse toutes, sans jamais s'arrêter en aucune.

Pure question de mots, direz-vous, vous appelez sentiment indéfini de la perfection ce que nous appelons raison; seulement vous confondez le sentiment et l'activité avec l'intelligence, nous, nous les distinguons, voilà toute la différence. Ah! vous les distinguez sans les séparer. Vous convenez donc que l'intelligence, qui est le côté de la limite en l'homme, est à son tour l'amour par le côté qui regarde à l'infini? vous convenez donc qu'il est l'activité dans le point de jonction et d'union qui unit en nous l'illimité et la limite? vous convenez donc que toute raison n'est qu'une pure limite, dans le sentiment qui l'engendre, et que l'activité ou la liberté vivante, qui unit ces deux aspects antinomiques de notre personnalité, en est l'*arbitrium?* Mais songez-y, c'est reconnaître d'abord que toute conception intellectuelle, toute pensée, n'est qu'un produit de l'activité de notre liberté, bon ou mauvais, suivant que cette liberté elle-même agit dans une voie bonne, ou dans une voie mauvaise; mais avouer ainsi que la perfection morale, la vertu, la sainteté sont la condition indispensable de la vérité de toute conception intellectuelle, c'est reconnaître que toute conception intellectuelle, toute idée n'est qu'une forme abstraite, morte par conséquent, que nous donnons au sentiment de l'indéfini ou de la perfection. Et parce que la limite est fausse relativement à la réalité qu'elle ne doit déterminer qu'un moment, l'amour la nie pour passer à une nouvelle, ainsi toujours sans s'arrêter jamais. Si vous l'avouez,

nous appellerons avec vous raison le sentiment de l'indéfini ou de la perfection, car, ne tenant qu'aux choses, nous faisons aussi bon marché des mots que des formules. Alors vous l'écrirez dans vos livres, vous le direz tout haut dans votre enseignement, vous le proclamerez partout. Mais si vous persévérez dans l'abstraction, dite rationnelle, en divisant l'intelligence de la pratique et de l'amour, permettez-nous de garder notre pensée comme l'opposé de la vôtre. En définitive, il n'y a, aux dernières profondeurs de l'âme humaine, qu'une seule chose offrant des aspects divers sans contradiction, c'est le sentiment de l'indéfini ou de la perfection, dans la liberté; dès lors ce que vous appelez raison, en écartant l'amour, est une pure abstraction, six lettres de l'alphabet pour caractériser l'orgueil de l'homme qui, dans son aveuglement, divise ce que Dieu a fait un.

Nous aussi nous sommes rationalistes, mais par le cœur et non pas par la tête. Nous aussi nous cherchons la raison de toutes choses, mais nous la cherchons non dans la raison qui divise, mais dans l'amour qui unit; nous la cherchons non dans la limite de l'intelligence, qui ne donne que le signe extérieur du rapport des choses, mais dans l'amour qui nous met en communication par le cœur avec l'essence même des êtres. L'amour, l'amour de Dieu et de l'humanité dans un seul et même amour, voilà la chaîne d'or de l'antiquité, qui tient la terre attachée au ciel, toutes choses unies à leur source. Savez-vous ce que devient votre raison, votre science de la limite, en passant dans l'éternité? *Evacuabitur*, dit saint Paul, *manet autem charitas*, mais la charité demeure, parce que la charité c'est Dieu, c'est la réalité, c'est la vie éternelle.

Encore un mot, pour en finir avec la prétention de la

[illegible]

[illegible]

[illegible] ne peut le communiquer à aucune créature parce qu'il est distinct de [illegible].

[illegible] ne devait-elle pas se retrouver dans le monde des âmes ? L'homme, esprit [illegible] seul, placé en dehors de la loi universelle de la création ? Si les visibles sont l'image des invisibles, la génération des corps n'est que l'image de la génération des esprits. Aussi appelle-t-on du nom propre de *conception* l'acte de l'esprit produisant une pensée. *Concevoir seul, quel renversement* de toute logique ! La *conception suppose l'agent qui donne* la vie et le germe qui la *reçoit, le père qui transmet* l'esprit de vie et la mère qui *en transmet la forme.* L'homme donne à la pensée sa *forme finie ; la pensée ! germe* mystérieux qui définit la vie spirituelle qui n'est pas nous, qui ne vient pas de nous, mais de Dieu seul, esprit infini. Dans la fécondation de l'esprit, nous fournissons l'enveloppe, le vêtement, la formule ; mais l'idée elle-même, dans son principe et sa réalité vivante, est en Dieu seul qui nous la donne ; « c'est lui, dit la révélation, qui prépare nos pensées, » qui nous en fournit les éléments. Ineffable et saint mystère de la généra-

tion spirituelle, où l'âme devient réellement la fiancée, l'épouse féconde de Dieu. De cette union sort incessamment cette éternelle filiation des idées, chaste postérité de l'intelligence humaine, fécondée par l'intelligence divine! Cette manière de considérer la pensée dans son origine ne répond-elle pas à notre grandeur? S'abaisse-t-il, l'homme, en s'unissant à son Principe éternel? S'élève-t-il en s'inclinant vers lui-même, en s'arrêtant dans son néant?

VI

PHILOSOPHIE.

État actuel de la philosophie. — La vérité substituée aux abstractions. — Impuissance de la philosophie.— Pourquoi? — Qu'est-ce que la philosophie? — Son but pratique. — La vérité, propriété de chacun dans l'unité de tous.— Le rationalisme divise. — La science positive unit.— Philosophie de l'antique.— L'homme rapport visible du fini à l'infini.— Mystère de sa vie.— Mariage de la philosophie et de la religion.— Vérité mesurée sur la pratique. — Rapports de l'homme avec le Médiateur. — Platon, le plus grand des philosophes. — Pourquoi? — Jouffroy. — Le tableau et l'idée. — La philosophie tout et rien. — Philosopher, c'est apprendre à mourir.

Qu'ils soient consommés dans l'unité.
(Jésus-Christ.)

I. La philosophie a cessé de produire. Elle n'est plus qu'un écho affaibli, presque éteint, des doctrines contraires qui se sont partagé l'esprit de l'homme, depuis le commencement du monde. Cette stérilité de la raison humaine tient à son isolement des enseignements de la révélation. Toute terre est stérile sans le soleil, toute intelligence inféconde sans la lumière divine.

Platon fut le plus grand des philosophes grecs, parce qu'il n'était point rationaliste à la manière des philosophes de notre temps. Ceux-ci, entre tous les moyens que Dieu nous a donnés pour arriver à la vérité, n'adoptent que la raison humaine, tandis que Platon ne se servait de la raison que comme d'un instrument. Il cherchait la vérité avec un immense amour, scrutait les traditions, s'attachant aux plus anciennes, voyageait pour en recueillir les traces, consultait tous les peuples, et ne cessait d'invoquer le secours divin

pour ne pas se tromper, en travaillant à dégager la tradition des erreurs et des opinions humaines qui l'altéraient.

Nous n'avons point à nous occuper ici des variations sans nombre que subit la définition de la philosophie, aucune ne donnant la véritable idée de cette science antique de la sagesse. Pour Pythagore, c'était la contemplation réfléchie de l'univers, ou des nombres en l'Unité absolue ; pour Cicéron, la sagesse, la science des choses divines et humaines et de leurs causes. Aristote l'avait bornée à la recherche du *pourquoi* des choses et de certains principes. Selon Bacon, la philosophie contient deux éléments, une méthode générale et une nomenclature des sciences et des arts. D'après Descartes, c'est l'étude de la sagesse, et, pour être parfaite, elle doit être déduite des causes premières.

Pour nous, dont la conception doit relier chacun de ces points de vue, la philosophie contient tous les éléments de la connaissance destinée à l'homme, et parce qu'il est en rapport avec Dieu et l'univers, comme Dieu et l'univers sont en rapport avec lui, la philosophie embrasse dans son étude Dieu, l'homme et l'univers. C'est ce qu'avait bien compris Jouffroy, ce martyr du rationalisme, dont les éclatants aveux reviennent en ce moment sous notre plume. À ceux qui ne voudraient pas de notre parole catholique, ou qui attendraient quelque chose de la raison livrée à sa stérile solitude, nous nous contenterons de dire : Écoutez cette voix solennelle de l'un des vôtres, et recueillez-en cette grande leçon. « La divinité du christianisme, dit Jouffroy, une fois mise en doute aux yeux de ma raison, elle avait senti trembler dans leurs fondements toutes ses convictions. Je sentis alors qu'au fond de moi-même il n'y avait plus rien qui fût debout. » Puis, décrivant les angoisses de sa pensée solitaire :

« Ce furent, continue-t-il, les jours les plus tristes de ma vie. » Il peint enfin sa stupéfaction profonde à la vue de l'oubli que fait le rationalisme « des questions les plus vivantes et les plus pratiques, » et de ce « qu'on laisse de côté l'homme, Dieu, le monde et les rapports qui les unissent à l'énigme du passé et aux mystères de l'avenir. »

Comment se relient ces trois termes? C'est ce que nous expliquerons plus loin.

II. Condamné à lire bien des traités de philosophie, à chaque page que nous tournions, nous nous demandions : A quoi bon? Des assertions luttant contre des assertions, des systèmes renversant des systèmes, des opinions cherchant à détrôner des opinions, partout des abstractions, des suppositions sans preuves, et au milieu de cette immense anarchie intellectuelle, de ces conceptions vides, qui se donnent toutes comme enfantées par l'amour de l'humanité, rien, absolument rien qui emporte le cœur vers les régions sereines de la vérité et du bien, rien de pratique et de vivant, rien qui ravisse l'âme des nobles transports de tout ce qui est saint et beau. Chaos des intelligences, lutte incessante des âmes, qui laisse sur tous les champs de bataille des morts et des blessés, sans que la paix vienne jamais couronner le vainqueur, sans que l'humanité recueille de ces combats de l'esprit autre chose que le doute et le désespoir ! voilà ce que, dans son amère ironie, l'histoire a nommé « la science de la sagesse. »

En lisant les œuvres de tous les esprits d'élite qui ont marqué leur passage sur la terre par des éclairs de génie, nous cherchions avec amour une doctrine absolue. Il nous semblait que la vérité est simplement la vérité, qu'elle est immuable. « Cela est, cela est, ou cela n'est pas, cela n'est

pas [1]. » Aussi toutes les distinctions dont on l'enveloppe ne prouvent qu'une chose, c'est qu'on veut mettre sa propre raison à la place de la divine lumière, que l'on veut substituer le rêve des abstractions aux éternelles réalités. Alors nous nous sommes dit : Ne serait-il pas possible de saisir la vérité corps à corps, pour la montrer elle, elle seule, avec ses rayons pleins de vie, toujours plus féconde à mesure que l'homme s'élève au-dessus « des éléments de ce monde [2], » ne regarde qu'elle et les trésors de richesses spirituelles qu'elle apporte à notre âme ? Pourquoi toujours des distinctions, si la vérité est une ? La parole humaine n'est-elle pas à la vérité ce que la lumière est à la pierre précieuse ? ne doit-elle pas simplement la faire apparaître dans toutes ses splendeurs ?

Nous avons essayé nos forces sur ce terrain où devraient s'unir toutes les intelligences. Nous avons cherché à faire sortir la philosophie du domaine des pures abstractions pour l'élever au rang de science positive, en faisant pour elle ce que Bacon fit pour les sciences physiques, en substituant l'étude des réalités vivantes aux vaines conceptions de la métaphysique. Nous savons les contradictions qui nous attendent. On ne dépouille pas, sans qu'il résiste, celui qui croit posséder la lumière, en ne possédant souvent que l'abstraction de sa propre pensée, en s'arrêtant dans de simples opinions.

Nul n'a le droit de momifier la vérité : tout le monde en convient. Que les bandelettes soient d'or ou de cuivre, elles n'en sont pas moins les liens de la mort. Que les opinions soient d'un grand génie ou d'un esprit vulgaire,

[1] Saint Matth., c. v, v. 37.
[2] Saint Paul.

ques, désormais acculées dans une impasse, depuis qu'il est constaté que le fini ne donne jamais que le phénomène, signe extérieur de la réalité invisible. Ainsi, au lieu d'une science réelle, on n'obtient plus qu'une nomenclature de faits, une collection de chiffres, dont la raison d'être ou la science est zéro.

Les philosophes anciens procédaient tout à l'inverse. Pour eux, les sciences physiques et les sciences morales ou philosophiques, la science de Dieu et la science de l'homme et de l'univers ne constituaient qu'une seule et même science, un tout un et indivisible. C'est pourquoi ils définissaient la philosophie « la science des choses divines et créées. » Les grands philosophes du moyen âge ne la conçurent pas autrement. C'est cette tradition qu'il s'agit de reprendre, non pour confondre ces ordres divers, mais pour les distinguer sans les séparer et les isoler l'un de l'autre, parce qu'ils agissent les uns dans les autres et sur les autres, se tiennent, se pénètrent par l'universelle communion de tous les êtres, et que cette pénétration mutuelle ou ce principe de rapports est la seule chose qu'il nous soit donné de connaître ici-bas.

Replacez la philosophie, c'est-à-dire la donnée générale de l'esprit humain, à ce point de vue de l'indivision de la nature humaine, toujours à la fois et en même temps esprit-corps, et aussitôt toutes les sciences changent complétement de face. La médecine, par exemple, au lieu d'étudier l'homme dans le cadavre, qui ne lui montre que les désordres organiques sans jamais en révéler la cause, l'étudiera dans le milieu vivant à la fois moral et physique, constatant en même temps l'effet désorganisateur de toutes les passions mauvaises, soit héréditaires, soit personnelles, et celui du

ıieu hygiénique, soit intérieur, soit extérieur. Alors, la ·decine, cet art empirique, que deux mille ans ont laissé -dessous de ce qu'il était du temps d'Hippocrate et de ılien, deviendra une science positive. Replacez l'esprit ımain à ce point de vue de l'indivision du particulier et ı général, de l'individu et de l'espèce, et vous avez posé ı plutôt résolu le problème politique et social, au lieu e retomber de trois mille ans en arrière dans les stériles t insolubles débats entre la royauté et la démocratie. Iais rentrons dans le cercle spécial des considérations ›hilosophiques.

Esprit-corps indivis, l'homme ne peut concevoir l'infini, qui, en lui-même et dans son essence, lui est infiniment inaccessible ; de même il ne peut concevoir le fini en soi. « L'homme, dit Pascal, est comme suspendu dans la masse que la nature lui a donnée entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, dont il est également éloigné. Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Il est infiniment éloigné des deux extrêmes; et son être n'est pas moins distant du néant d'où il est tiré que de l'infini où il est englouti[1]. » L'infini auquel il touche par l'esprit, comme le fini auquel il touche par le corps, sont ses limites et non son être. Pour lui, il n'est ni le fini enfermé dans le temps, ni l'infini, il est l'indéfini, rapport vivant de l'un à l'autre, point d'intersection où ils se rencontrent. Or, la détermination de ce rapport qui constitue le fond même de la nature humaine est précisément le but de la philosophie.

Cette détermination implique dès l'éternité les deux termes extrêmes du rapport, l'infini et le fini absolus, c'est-à-dire

[1] *Pensées*, Ire part., art. 3.

Dieu et le monde typique. Mais l'infini absolu, comme le fini absolu, ne peuvent nous être connus en eux-mêmes et dans leur essence. Nous ne pouvons les saisir que dans leur manifestation, qui nous conduit à leur corrélation originelle, au principe universel de rapport, au Médiateur contenant en soi l'infini et le fini. C'est ce que la langue théologique et philosophique nomme le Verbe, la Sagesse divine. De là, trois sciences corrélatives : celle de Dieu, connu uniquement par la manifestation de son Verbe dans le monde; celle du monde, uniquement connu comme manifestation de ce Verbe; celle de l'homme, individu-espèce, qui n'est complétement connu que par son rapport de l'un à l'autre, dans le Médiateur ou Verbe divin, archétype de la sagesse, et résumant ainsi ces trois sciences en une, qui est la science de la Sagesse ou du Christ.

Cette science de la Sagesse, cette divine philosophie du Verbe, dont Platon fut dans l'antiquité le dernier représentant illustre, est la science même de la vie, dont nous constatons les phénomènes en nous-mêmes et dans l'humanité tout entière. En effet, l'existence animale n'est point la vie de l'homme, mais seulement l'instrument nécessaire de son œuvre ici-bas. Notre véritable vie se manifeste par ces phénomènes religieux et moraux qui sont le champ d'observation de la philosophie, comme les phénomènes physiques sont celui des sciences naturelles. La tradition universelle nous en conserve la lettre morte, mais non l'esprit vivant, qui ne peut être lui-même que dans la société pratique; laquelle, conservant religieusement « ce qui est de tous les temps, de tous les lieux et de tous, » porte en elle l'esprit de vie du genre humain. C'est en puisant en elle cette vie dans le présent comme dans le passé, que l'homme, s'élevant au-

ssus des préoccupations de la chair et se recueillant en ieu, dans la pieuse solitude de son âme, en fait jaillir par prière et le culte tous ces phénomènes religieux et moaux qui lui font sentir, voir, toucher la réalité de cette vie ienheureuse, que poursuivaient les anciens sages et qu'ont éalisée les saints. Alors apparaît clairement à ses yeux ce nonde de la vie divino-humaine, comme apparut le monde les réalités matérielles aux yeux des physiciens et des alhimistes, dès qu'ils abandonnèrent les théories abstraites pour l'étude même de la nature. Alors la philosophie, elle aussi, conquiert son champ d'expérimentation.

Cette science de la vie explique toutes choses. Elle ne les suppose pas, elle les montre vivantes en chacun de nous, non en les isolant, pour les comprendre en soi et dans leur essence, mais en les réunissant, parce qu'elles se manifestent et s'expliquent l'une par l'autre. Fidèles à la tradition, tous les vrais philosophes ont respecté comme indissoluble cette union qui montre Dieu toujours agissant dans la création visible, par son Verbe; la création idéale en Dieu comme en son principe éternel, et la commune-union du fini et de l'infini, par le sentiment de la perfection, dans la Sagesse immuable qui, en s'incarnant en chaque homme, semble se multiplier dans le nombre pour ramener tout à l'unité.

Dès que l'homme, rentrant dans la loi de sa nature, travaille à retrouver l'unité primitive en lui-même et avec le Créateur, il porte la vérité. Les phénomènes religieux et moraux qui en manifestent la présence au fond de son âme sont l'expression vivante de cette réalité, comme les phénomènes physiques sont l'expression des lois du monde matériel. Le christianisme lui donne la théorie même de ces faits divino-humains, en lui montrant qu'il existe un Médiateur

entre l'infini et le fini, en lui révélant que « tout ce qui a été fait dans le temps et l'espace est vie dans ce Médiateur[1]; » dans lequel, dit saint Paul, repose toute la science de Dieu. L'histoire constate par les faits l'apparition de ce Médiateur, et nous trouvons dans sa vie et dans son enseignement la règle de notre vie pratique, la philosophie vivante et faite homme, dont nous devons être la continuation dans le monde par nos actes en conformité des siens.

Arrivée à ce point, la philosophie ne fait plus qu'un avec la religion. Si la seconde descend de Dieu pour guider l'homme, la première part de la terre pour s'élever à Dieu; la première opère en l'homme l'éclosion religieuse de la sagesse, dont la seconde constate en lui les phénomènes vivants, afin de les élever au rang de science. Elles se servent de contre-épreuve l'une à l'autre; et si la philosophie, en partant de l'homme, prend la révélation comme criterium absolu de toute certitude pour elle, la religion, en partant de la révélation ou de la Raison divine, prend dans la nature humaine son motif *vivant* de certitude, en la forçant à reconnaître que sans elle l'homme n'est que désharmonie. On comprendra notre pensée en songeant que l'homme, ayant été créé pour la vérité, sa nature doit être en correspondance parfaite avec elle. La religion nous fait agir selon la véritable loi de notre destinée, et la philosophie, partant des phénomènes même de cette action divine, constate par les faits le but réel de notre vie. L'une y procède *à priori*, en créant dans l'homme l'action religieuse et morale, dont l'autre étudie *à posteriori* le phénomène; la religion étant ainsi la synthèse dont la philosophie est l'analyse.

[1] Saint Jean, c. I, v. 3 et 4.

[T]oute vérité nous est uniquement donnée dans la mesure selon la perfection de notre vie pratique. L'homme peut voir en lui que ce qu'il y a mis. La pensée, comme le reste, est soumise à l'empire de la volonté, sans i l'homme ne serait plus libre. C'est un fait d'expé[rie]nce universelle et journalière, que les croyances de [not]re esprit sont toujours en raison des inclinations de [not]re cœur. L'Évangile le proclame [1], après lui l'*Imitation* [t]ous les livres ascétiques; saint Clément de Rome en pré[sente] le fait avec une grande profondeur [2], avant saint Au[gus]tin. En effet, comme l'a prouvé Kant, d'une manière pour [ain]si dire mathématique, dans sa *Critique de la raison pure*, [le r]aisonnement n'est qu'une machine à déductions, un syl[logi]sme fait chair, impuissant *par lui-même* à produire au[cun]e vérité, mais donnant également le pour ou le contre, [le o]ui ou le non, selon les prémisses d'où il part. Or, ces [pré]misses, nous les puisons, selon les dispositions de notre [cœu]r et de notre volonté, soit dans les croyances que nous [arr]achons de la tradition universelle pour en faire nos [cro]yances particulières, soit dans l'unité par laquelle, com[mu]niant au Verbe divin dans la société vivante, qui en est la [ma]nifestation, nous faisons de cette croyance commune notre [pro]pre croyance. Dans le premier cas, nous aboutissons à [l'er]reur par la méthode hérétique de la scission; dans le [sec]ond, nous arrivons à la vérité par la méthode catholique [de] l'unité.

[A]insi s'explique et se justifie le *fides quærens intellec[tum]* [3] de saint Anselme, qui répétait après saint Augustin :

[1] Saint Luc, c. VI, v. 5. Saint Matth., c. XII, v. 34.
[2] *Hom.* 1, 2, c. 10.
[3] La foi cherchant l'intelligence.

« L'homme croit pour comprendre, » *credimus ut cognoscamus*. Loin de chercher à comprendre pour agir, il faut, au contraire, agir d'abord par la foi au sentiment de perfection qui est en nous, afin de comprendre. La vérité se prouve par la vertu, et la vertu par la vérité. La science réelle est vivante, on se l'assimile par l'action pratique, non par la théorie spéculative. D'ailleurs, parce que la vérité s'adresse à tous comme à chacun, on l'acquiert surtout par la charité, qui nous met en communion avec nos frères, et non par l'égoïsme, qui nous en sépare. Quiconque a suivi cette méthode vivante peut dire si son attente a été vaine, et si cette communion avec ses frères n'a pas été une source surabondante d'intelligence et de vérité. Mais quiconque a voulu déduire par son esprit propre la sagesse de la science, n'a rencontré ni l'une ni l'autre. Dieu et le Christ agissent incessamment, agissons en eux et par eux incessamment en toute perfection, et la vérité nous sera donnée dans la mesure de notre amour.

Placé à ce point de vue, l'homme entre résolûment dans la vie pratique, en communion avec ses frères ; il comprend alors la corrélation intime de la vie intellectuelle et de la vie morale, et reconnaît avec saint Paul que « nous faisons la vérité par la pratique de la charité[1]. » De tout temps, dans l'antiquité comme au moyen âge, on a constaté que l'acquisition de la vérité exige pour condition préalable la perfection morale et la sainteté, qui seules peuvent nous introduire dans son sanctuaire. Pythagore apprenait à ses disciples, comme les alchimistes à leurs adeptes, à se préparer à la science par les pratiques religieuses, la pureté du cœur, l'abnégation de soi-même et l'union à Dieu. Après le Christ, leur maître, les

[1] *Ephés.*, c. IV, v. 15.

teurs de la vie spirituelle en ont donné le précepte et emple accompli. « Si vous aviez le cœur droit, dit l'*Imion*[1], toutes les créatures vous serviraient de miroir pour ler votre vie, et de livre pour y puiser une sainte doce. Il n'y a point de créature, si petite et si vile qu'elle ;, qui ne représente la bonté de Dieu. Si vous étiez bon ›ur au-dedans de vous, vous jugeriez sainement et comndriez toutes choses. Il n'y a rien dans le ciel, ni dans ıfer, qu'un cœur pur ne pénètre. Chacun juge des choses érieures selon les dispositions de son cœur. » Pour les er comme Dieu, il faut qu'il les juge en l'unité du Christ[2]. C'est alors que nous comprenons qu'il n'y a et ne peut y ir de rapport entre l'invisible et le visible que par la méion de la Sagesse vivante ou du Verbe divin incarné, et l'homme puise sa vie uniquement dans la communion c ce divin Médiateur. Dieu reparaît à tous les points de ›rizon, principe et vie de toutes choses dans le monde lans l'humanité. Aide et coopérateur de Dieu, comme dit ıt Paul, l'homme s'associe en tous ses frères à l'action sa puissance, de sa sagesse et de son amour infinis, ır concourir au plan providentiel dans le monde, qui est léveloppement incessant de tous les êtres. L'univers n'est s seulement un musée immense et magnifique où l'homme mène sa curiosité désœuvrée, mais l'atelier vivant d'une vre sublime qui révèle par tous les êtres la puissance ine. Alors, simultanément conduit à la vérité par la charité à la charité par la vérité, l'homme arrive, à travers les

L. II, c. IV, § 1 et 2.

« Celui qui trouve tout dans l'unité, qui rapporte tout à l'unité, et voit tout dans l'unité, peut avoir le cœur stable et demeurer en paix c Dieu. O Vérité, qui êtes Dieu même! faites que je sois une même se avec vous, par une éternelle charité. » (*Imitation*, l. I, c. III, § 2.)

manifestations externes, à l'idée qu'elles expriment, par cette idée au Verbe qui les contient, par le Verbe à l'infini, à Dieu.

Mais il faut avant tout que l'homme « trouve tout dans l'unité, rapporte tout à l'unité, voie tout dans l'unité,» c'est-à-dire qu'il agisse en union avec la Sagesse infinie, pour apprendre par cette action même à voir, entendre et sentir Dieu présent dans l'univers et dans la société universelle. Ainsi ramené sans cesse de la sagesse pratique ou la vertu, à la sagesse idéale ou la science, et de la sagesse idéale à la sagesse pratique, l'homme accomplit le but de la vraie philosophie.

IV. Selon les anciens, comme nous l'avons dit, la philosophie est « la raison des choses divines et créées. » Nous adoptons cette définition, parce qu'elle embrasse l'ensemble des connaissances destinées à l'homme. Le problème à résoudre est celui-ci : Comment l'homme peut-il arriver à la véritable raison des choses ?

Cicéron semble toucher, théoriquement, la solution de ce problème, lorsqu'il dit : « Il existe une raison émanée du principe des choses, qui pousse au bien, qui détourne du mal : celle-là ne commence point à être loi du jour seulement où elle est écrite, mais du jour qu'elle est née ; or, elle est contemporaine de l'intelligence divine [1]. » Et ailleurs : « Cette raison de Dieu, une fois qu'elle s'est affermie et développée dans l'esprit de l'homme, est la loi. Il y a donc, puisque la raison est dans Dieu et dans l'homme, une première société de raison de l'homme avec Dieu, une ressemblance de l'homme avec Dieu [2]. » N'est-ce pas là le

[1] *De Legibus*, lib. II.
[2] *Ib.*, lib. I.

e divin, le *Logos* de Platon, de ce sage, que Numénius
ulée nommait « Moïse parlant la langue d'Athènes ? »
nous entrons dans le fond même des phénomènes in-
:tuels et des phénomènes visibles qui s'accomplissent
ous et hors de nous, nous verrons que la raison de tout
ui existe dans le temps est l'idée modèle qui vit dans
elligence de Dieu. Ainsi, pour avoir la raison des
es créées, pour la saisir en elle-même, il faut la pren-
lans l'idée ou le monde archétype qui est en Dieu. Or,
nonde invisible, comme nous l'avons dit, se trouvant
le Verbe divin, qui est Jésus-Christ lui-même, il
a que lui qui puisse nous faire connaître la raison de
opérations. D'où l'on peut déjà conclure qu'*au fond*,
me le dit saint Augustin, la religion et la philosophie
une même chose.

'est-il pas évident que, durant tout le temps de notre
ation terrestre, nous sommes dans l'impossibilité abso-
le nous mettre en rapport immédiat avec le monde in-
ole ? Entre ce monde et notre âme, Dieu a placé notre
s et la création matérielle. D'ailleurs, il ne saurait y
r de rapport direct entre le fini et l'infini. De là, selon
enseignements de la foi, le Médiateur unique et néces-
e par lequel Dieu fait toutes choses, et par lequel il se
en rapport avec la créature. C'est donc par ce Média-
seul que nous entrons en relation avec le monde invi-
e. Nous ne pouvons connaître les mystères qu'il ren-
ıe que par la révélation ; et le révélateur seul possible
ıt ce Médiateur ou Jésus-Christ, il ne saurait exister de
osophie certaine, positive, en dehors de la révélation.

Comme on le voit, nous ne nions pas la philosophie ;
s la replaçons à son rang. Elle demeure ce qu'elle est

véritablement, la recherche de la *raison* des choses divines et créées. Seulement son but prend un autre caractère que celui que les rationalistes lui donnent. Au lieu de poursuivre la vérité par intuition, puisque, enfermés dans le visible et dans le temps, nous ne pouvons pénétrer directement dans l'invisible et dans l'éternité, elle cherche dans la création et la société les notions générales et toujours imparfaites que Dieu a destinées à l'homme pour le préparer à la vision de la *substance* même de la vérité.

Les philosophes exclusivement rationalistes n'admettent point cette doctrine. Mais qu'ils nous disent alors quel est le but réel de l'apparition de l'homme sur la terre? Pourquoi ces deux natures dont il est composé, l'une qui touche au monde des esprits, l'autre au monde des corps? N'est-il pas évident que ce caractère mixte de notre nature nous révèle que nous sommes destinés à remonter des effets à la cause, du fini à l'infini? Et comme, dans ce travail, nous savons parfaitement que nous pouvons mal voir, mal concevoir, mal juger, qu'on nous dise par quel moyen nous arriverons à la vérité, si ce n'est par une parole, une révélation de ce monde dont nous avons le pressentiment, vers lequel montent toutes les aspirations de notre nature, mais qu'ici-bas nous ne pouvons voir en lui-même?

Par quelle secrète influence l'homme a-t-il pu arriver à la prétention de constituer une science réelle par le simple effort de ce qu'il nomme sa raison? Mais y songez-vous! c'est bannir Dieu du monde spirituel, c'est lui dire : Activité infinie, arrêtez-vous; voici un autre créateur, contemplez son œuvre! Vous reculez, j'en suis sûr, devant ce blasphème. Dieu, dites-vous, est la source de toute idée et de toute vérité, mais c'est moi qui la juge. — Comment! vous

ıvez pas « où habite la lumière, » vous ignorez com-
elle pénètre les âmes, et seul, tout seul, vous con-
ez les secrets, les mystères de Dieu ! Osez nier le
e qui les révèle, faites abstraction de cette Parole que
ent les échos de tous les âges et de tous les mondes,
is dites-nous les idées que vous avez trouvées, en de-
de cet infaillible dépositaire de toute vérité !
:s vérités ! mais la science en découvre tous les jours.
t dans quel ordre ? — Mais dans l'ordre des faits, répon-
vous, en astronomie, en géologie, en chimie. — Vous
lez cela des vérités ? ainsi un tableau, par exemple,
ıne vérité ? J'avais cru, moi, dans la simplicité de mon
'ance, que la vérité du tableau, c'était l'idée de l'artiste ;
e que l'idée demeure toujours, tandis que la manifesta-
ne sera pas demain. Le tableau est *vrai*, s'il est conforme
ı idéal, qui est sa raison d'être ; voilà tout. Ainsi, de tous
aits, à quelque ordre qu'ils appartiennent ; ils ne sont
les manifestations temporaires d'une idée qui demeure
ıellement. Je veux bien, avec certains philosophes ca-
ques, dire : « La vérité est ce qui est, » pourvu qu'ils
tent « ce qui est éternellement. » Et parce que ce qui est
ıellement est nécessairement dans le Verbe, c'est dans
erbe qu'il faut chercher la vérité ; dans le Verbe, parce
ı est la vérité elle-même, ainsi qu'il nous l'a dit.

. Etrange destinée de la philosophie ! Si vous interrogez
plus célèbres représentants, ils vous diront que la philo-
ıie embrasse tout, contient tout, qu'elle est tout. Mais,
ur tour, les plus grands penseurs, les savants les plus
ıtres vous diront qu'elle n'est rien. Lesquels croire ?
serait-elle pas plutôt un intermédiaire, un milieu entre
ı et tout ? La science du monde visible, depuis les voies

lactées jusqu'à l'atome, n'est certes point la philosophie. Cependant, si l'on exprime de ces données, purement scientifiques, les conclusions morales et spirituelles auxquelles elle aboutit, mais qui déjà ne sont plus en elle, on obtient, sur la limite de ces deux mondes, un produit mixte résultat du sentiment de l'indéfini en nous, s'exerçant et se développant à l'occasion du monde extérieur. La science de l'histoire ou l'étude de l'homme, tant individuel que social, étudié dans sa vie active ou réelle, depuis le premier jour de son apparition dans le temps jusqu'au soleil d'aujourd'hui, n'est certes pas non plus la philosophie. Néanmoins, si l'on exprime de tous ces faits et de leur enchaînement historique les conclusions dans l'ordre moral, spirituel et divin auxquels ils conduisent nécessairement, ce n'est plus l'histoire proprement dite, c'est l'essor de l'homme qui, emporté par le sentiment de la perfection, s'élève, à travers la formule morte, des faits de l'histoire, vers l'idée dont ils ne sont que la révélation visible. Ainsi, les sciences physiques et les sciences historiques, demeurant dans leur véritable voie, sont comme une sorte de creuset où toutes les données de la science réunies se résument, en se sublimant, en une essence plus pure, plus simple, d'un ordre supérieur, qui nous montre la création et l'homme dans leur principe, leur vie, leurs causes originelles, médiatrices et finales, telles que la science peut les saisir. Incessamment progressives, comme la science elle-même, ces conclusions spirituelles et morales forment le champ de travail et d'observation d'une science nouvelle : cette science, c'est la philosophie pratique.

Mais que vient faire la philosophie sur ces conclusions dernières de toutes les sciences humaines, soit physiques,

iistoriques? Que peut-elle y ajouter? que peut-elle en ıcher? Rien ; car elle-même n'est point une science 'ement dite. Dans l'ordre du monde physique, comme celui de l'humanité, elle ne saurait rien découvrir par nême, puisque c'est l'œuvre propre des sciences dont venons de parler, et dont elle ne fait qu'accepter les .usions morales. Quelle est donc l'œuvre de la philoie ?

le vient faire ce que fait l'apprenti auquel on a appris :t; elle vient appliquer, pratiquer les leçons qu'elle a ɜs. « Philosopher, c'est apprendre à mourir, » disait la ›sophie socratique. Or, toutes les conclusions morales ı science de l'univers physique et de l'histoire détrent que ce monde de l'espace et du temps n'est que gne manifestateur d'un monde plus haut, de Dieu et éternité. Ce sont ces conclusions qu'il s'agit de mettre ıction, en pratique, dans toute notre vie, pour vivre ı la véritable fin de notre destinée suprême. Cette en œuvre est précisément toute la philosophie; de ɐ que la philosophie est absolument l'inverse de ce ›n l'a faite de nos jours et depuis tant de siècles. On l'a exclusivement abstraite; elle est rigoureusement prae; on en a fait une spéculation de la pensée, elle doit un acte vivant; on en a fait une théorie dans les ɜs; il faut qu'elle soit l'homme lui-même tout entier s ses œuvres. Ah! vous vous imaginiez que, pour être .osophe, il suffit d'être tranquillement assis devant un e, poursuivant d'abstractions en abstractions le rêve trait de votre propre image! vous pensiez que l'amour tique de la sagesse c'était l'éternelle argutie du subjectif le l'objectif! Non, non! le philosophe ou le sage, comme

disaient les anciens, c'est celui qui met en actions vivantes ses leçons, qui sont des œuvres, et sa science, qui est la vie ; c'est celui qui opère dans le monde la vertu, la sainteté et le sacrifice ; c'est celui qui passe en faisant partout le bien ; celui qui aime, et dont l'ardente charité se répand sur le monde en actes vivants, pour le transfigurer et le soulever vers Dieu, en nous y soulevant nous-mêmes. C'était là ce que les premiers chrétiens entendaient par le titre de philosophes, qu'ils portaient avec fierté jusque dans les amphithéâtres et sur les bûchers ; c'était là le culte de la logique ou du Logos, tel qu'ils le comprenaient. Même dans l'antiquité, Socrate et Platon, sous la pression du sentiment de la perfection, ne conçurent jamais autrement la philosophie. Voilà pourquoi ils la définissaient en disant : « Philosopher, c'est apprendre à mourir ; » car la mort, qui est le sacrifice suprême, résume en elle l'idée de tous les sacrifices, c'est-à-dire de toutes les vertus.

Quant à la manière de procéder dans la recherche de la vérité, il est nécessaire, avant de dire notre pensée, de jeter un coup d'œil rétrospectif sur l'histoire de l'esprit humain pendant les siècles qui se sont écoulés jusqu'à nous.

VII

MÉTHODE.

vant. — Phases de la méthode chrétienne. — Consentement commun. 'ratique. — Autorité. — La raison dans les sciences physiques et dans sciences spirituelles. — D'où l'activité de la raison? — Où la vérité? pinions. — La vérité et le vrai. — Divorce de la terre et du ciel. — x méthodes. — Méthode d'autorité. — La logique ou science du Logos. mour, communion, sacrifice. — Gymnastique intellectuelle. — Syl-sme et induction. — Synthèse de l'esprit humain.

> Celui qui croit savoir, c'est qu'il ne sait pas comment il faut savoir.
> (SAINT PAUL, 1 COR., c. VIII, v. 2.)

Nous ne remonterons pas au delà de l'ère chrétienne. ré les travaux, d'ailleurs si remarquables, des orienta-, trop d'obscurités planent encore sur l'histoire reli-e et philosophique de l'antiquité, pour qu'on puisse en autre chose que des inductions incertaines. Tout ce n peut affirmer d'incontestable, c'est que plus on re-te avant dans les traditions primitives, plus on constate l'unique méthode des nations et des individus part de eignement révélé. Aussi les Indous s'appellent-ils d'a- *Aryas* ou hommes enseignants, de même que les an-s Mèdes et les Perses. L'histoire si connue du peuple confirme pleinement ce fait universel. L'esprit humain 'exerce plus tard que sur cet enseignement antérieur; et qu'il cesse de le prendre pour base, il s'évanouit, comme rouve l'histoire de l'Inde et de l'Orient, dans le natura-e, le polythéisme et le panthéisme, pour aboutir au nihi-e de Bouddha.

e christianisme apparaît : il résume toute méthode en ait historique, qui est la vie du Christ, expression de

toute vérité, le Christ étant la Raison de Dieu incarnée, la Vérité divine faite homme. Dans ces premiers âges, si purs et si pleins, la foi arrive au cœur et à l'intelligence avec les miracles des apôtres et le sang des martyrs. On accepte sans effort, pour démonstration, la preuve de témoins qui se font égorger, afin d'attester la vérité des faits sur lesquels repose la doctrine qu'ils annoncent. Alors on ne discute pas, on aime, on vénère cette révélation qui, replaçant l'humanité dans les véritables lois de sa nature, rend à l'individu comme au genre humain sa dignité, sa grandeur, sa vertu, et le secret de ses immortelles destinées.

Après les persécutions, l'Église entre dans la paix de son triomphe. L'hérésie remplace le paganisme dans ces luttes ardentes contre les enfants du Christ. Elle essaye de diviser ce que le Verbe a fait un. A ses efforts conjurés le christianisme se contente d'opposer le consentement traditionnel des fidèles, unissant les siècles présents aux siècles passés, dans l'unité indivisible d'une foi commune. Vincent de Lérins a la gloire de formuler, dans son *Commonitorium* [1], cette magnifique méthode; et à la preuve du fait vivant par l'histoire, vient s'ajouter la preuve par le fait vivant de la tradition universelle de la chrétienté. Il ne s'agissait de rien moins que de détruire la religion sortie victorieuse des catacombes et des amphithéâtres. Appuyée sur la croix, qui est sa véritable force, sa sagesse, et toute-puissante par cette méthode de l'unité traditionnelle de foi commune, l'Église continue son chemin à travers les ruines spirituelles que l'erreur avait faites autour d'elle.

Les barbares, comme un océan qui rompt ses digues, s'étaient répandus à flots pressés sur le monde devenu chré-

[1] Ch. II, etc.

tien. Innombrables furent les ruines qu'ils amoncelèrent sous leurs pas : arts, sciences, richesses, puissance, industrie, subirent leur expiation, car tout avait servi le mal. On crut toucher à la fin du monde. En effet, comment assimiler au christianisme ces barbares? Par l'histoire? Ils n'en connaissaient d'autre que la force de leur épée, et ne savaient pas même lire. Par l'argument de l'unité traditionnelle de la foi commune? Ils n'auraient pu le comprendre; et l'eussent-ils compris, qu'ils n'y auraient vu qu'une preuve d'esclavage. L'Église, désarmée de tous côtés, n'avait à leur opposer que la preuve par la sainteté. Ces hommes, barbares mais non corrompus, la comprirent. A la vue d'une religion de charité, qui fait aimer même ses ennemis et ses bourreaux, et donne la force sublime de l'humilité et de toutes les abnégations, ils s'inclinèrent, pleins d'admiration, devant cet héroïsme moral dont la vie ascétique leur offrait de si beaux modèles, et dans laquelle ils voyaient la spiritualisation de leur héroïsme matériel. Une nouvelle méthode était acquise à l'esprit humain, la démonstration de la vérité par le bien qu'elle produit, du dogme et de la théorie par la pratique, en un mot, de la vérité universelle par la charité universelle. On croyait à la fin du monde. C'était, en effet, l'ancien monde qui croulait. A l'ombre de la croix et par l'inauguration de cette méthode pratique, l'Église trouva une vie nouvelle dans l'assimilation qu'elle fit de ces éléments en apparence si opposés. Tout se retrempa dans l'esprit chrétien, sous ce déluge qui paraissait devoir tout engloutir.

Une autre assimilation, plus longue, plus laborieuse et plus difficile, restait à faire, celle de la science antique par le christianisme. Nous allons le voir procéder à cette œuvre.

La nécessité où furent les peuples de ne plus songer qu'à

se défendre leur avait fait abandonner la culture des sciences, pendant les siècles de destruction. Quand le monde put reprendre le cours de sa vie intellectuelle, il fallut d'abord ensemencer les âmes, avant de leur parler de la loi du progrès. Ce premier travail impliquait nécessairement la méthode d'enseignement par voie d'autorité. Aristote, pour la connaissance de la nature, saint Augustin et toutes les illustrations théologiques, pour la science religieuse et morale, furent le criterium de la vérité. Leur nom était si grand, si légitimement vénéré! En résumant dans ses derniers représentants toute la science de l'antiquité, le moyen âge montra qu'elle était renfermée tout entière dans la société chrétienne. C'est alors que s'éleva le monument le plus étonnant de l'esprit humain, la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, conception unique dans les fastes de la science, et qui de nos jours encore est appelé en témoignage de la foi. Il fut constaté que le christianisme n'est que la synthèse, le corps de doctrine qui unit, coordonne et relie en la vérité universelle et absolue les vérités éparses au fond de tous les systèmes. « C'est, dit Lactance, parce que les philosophes n'ont pu établir ce corps de doctrine qu'ils ont pu méconnaître la vérité. Ce n'est pas qu'ils n'aient vu et développé la plupart des choses dont ce corps de doctrine est composé; mais chacun d'eux les a énoncées et établies d'une manière différente : aucun d'eux ne les a liées ensemble, en rapprochant les causes des effets et les principes des conséquences; tous se sont livrés à la passion aveugle et insensée de contredire. S'il y avait eu parmi eux quelqu'un assez sage et assez éclairé pour rassembler toutes les vérités éparses et les rédiger en un seul corps, sa doctrine eût été entièrement conforme à la nôtre; mais cela ne

pouvait être fait que par celui qui eût possédé la véritable science; et la véritable science est uniquement le partage de ceux que Dieu lui-même a daigné instruire [1]. » C'est la méthode que nous appellerions volontiers d'*universalisation*, et par laquelle le catholicisme se pose comme étant l'unité, la synthèse de tout ce qui l'a précédé, disant aux philosophes : « Je suis l'héritier du Verbe, et tout ce qu'il y a du verbe dans le monde m'appartient. »

Après quatre cents ans de règne incontesté de cette méthode, qui se formula au treizième siècle, comme une sorte de révélation, preuve de la protection dont Dieu couvre l'humanité, afin qu'elle ne soit jamais privée de la lumière qui doit éclairer sa marche vers l'éternité, la raison individuelle se réveilla. Personne n'ignore les magnifiques conquêtes que firent les sciences naturelles, en substituant l'étude des faits au principe d'autorité, conquêtes qui démontrent la légitimité de la méthode rationnelle dans l'ordre du fini, comme son impuissance radicale en philosophie démontre son incompétence dans l'ordre de l'infini. Cette scission entre la raison et la foi rendit souvent les sciences naturelles hostiles à la religion. Il appartenait à la vérité absolue, dont l'Église est dépositaire, de diriger la science du monde visible, et de la faire servir à sa propre gloire. Par cette seule raison que le monde visible manifeste le monde invisible et que « les choses que nous voyons nous font connaître celles que nous ne voyons pas, » il est évident que les deux mondes s'expliquent l'un par l'autre. Puisque l'Église possède tous les éléments de la science du monde spirituel ou invisible, c'est donc à elle à inspirer la science qui, en se renfermant exclusivement dans le monde matériel, a perdu toute signi-

[1] *De Vita beata*, lib. VII, n. 7, p. 869.

fication vraiment scientifique et tout caractère religieux et social.

La méthode qu'on a cru devoir conserver exclusivement tient les esprits enfermés dans un cercle où la science ne veut pas entrer. Immobilisés dans les formules de la vérité, on semble avoir oublié que la vérité, demeurant toujours la même, porte dans son sein la lumière que réclament sans cesse les esprits avides de connaître toujours plus parfaitement. L'intelligence de la vérité ne doit s'arrêter ni dans le temps, ni dans l'éternité. La raison, élément relatif et fini, en s'exerçant sans cesse sur la révélation, élément absolu et infini, y puise le progrès sans terme qui est l'œuvre même de son éternelle destinée. Pour cela, il faut avant tout qu'elle accepte les quatre conditions fondamentales de la méthode catholique, que nous avons successivement énumérées :

1° Le fait historique et permanent de la révélation, comme base ;

2° Le fait de l'unité traditionnelle, ou l'autorité de l'Église, comme criterium ;

3° Le fait de l'universalisation de toute vérité dans le christianisme, comme synthèse ;

4° Le fait visible de l'incarnation de la vérité dans la vie morale et pratique, parlant aux sens, qu'on n'a pas fait intervenir jusqu'ici dans les motifs qui établissent la certitude des vérités de l'ordre spirituel.

Ce sont là des faits ; et nulle science positive ne saurait les récuser, sans se récuser elle-même.

II. Avant d'aller plus loin, qu'on nous permette de jeter un coup d'œil sur les diverses méthodes suivies par la raison dans la recherche de la vérité.

Dans sa *Somme contre les Gentils*, saint Thomas distingue

deux manières d'arriver à la vérité ; l'une, par la révélation ; l'autre, par la raison. « Quant à ce que nous pouvons connaître par nous-mêmes sur Dieu, dit-il, il a été nécessaire que l'homme fût instruit par la révélation, parce que la vraie notion de Dieu n'aurait pu, à l'aide seul de la raison humaine, être acquise que par un petit nombre, après de longues années de labeur, et avec un mélange de beaucoup d'erreurs ; par conséquent, pour faciliter et pour assurer le salut du genre humain, il a été nécessaire que l'homme fût instruit des choses de Dieu, par le moyen de la révélation divine [1]. »

On a conclu de ces paroles que l'homme peut, par lui-même, arriver à la connaissance des premiers principes, sans pouvoir, il est vrai, aller au delà. Mais saint Thomas se borne à dire que l'homme n'arriverait qu'à une notion mélangée de beaucoup d'erreurs, c'est-à-dire, à quelque chose qui ne serait pas la vérité absolue. D'ailleurs, le problème de l'origine de la connaissance n'est rien moins que résolu, par cette sorte de compromis entre ceux qui accordent trop ou trop peu à la raison. Pour terminer ces longues luttes, qui fatiguent l'esprit humain, sans aucun profit pour la vérité, il faudrait d'abord poser la question dans ses véritables termes, la confusion des idées tenant beaucoup à la confusion des mots.

Que faut-il entendre par le mot raison ? Aucun philosophe, que nous sachions, n'a conçu la raison comme une entité ou une existence personnelle dans l'homme. La raison c'est l'homme lui-même, en tant que jugeant, approuvant ou rejetant les idées qui s'offrent à son intelligence.

[1] *Sum. adv. G.*, quæst. 1, art. 1.

Ainsi prétendre que la raison humaine peut par elle-même arriver à la vérité, c'est dire que l'homme peut seul, indépendamment de tout secours, l'atteindre et se l'assimiler avec la certitude qu'il ne prend pas l'erreur pour la vérité. C'est là une simple assertion : nous en attendons la preuve [1].

L'activité spirituelle qui nous met en rapport avec l'infini, avec l'immuable vérité, nous vient de Dieu, comme l'activité physique, qui nous met en rapport avec le fini, nous vient de l'agent de la vie universelle des créatures visibles. Cet agent, comme nous le prouverons, n'est autre que la volonté toute-puissante du Verbe sur la matière de l'univers. On ne saurait trop le répéter, la substance spirituelle, pas plus que la substance matérielle, n'est cause et principe de sa vie.

Qu'on nous dise comment la raison pourrait chercher Dieu

[1] « Notre verbe, dit saint Augustin, est conçu par amour, soit du Créateur, soit de la créature, soit pour l'immuable vérité, soit pour les choses du monde périssable. » C'est pourquoi il appelle la pensée, le verbe humain, « fils du cœur. » Nous ne pouvons donc acquérir la vérité qu'en proportion de notre vertu, de notre sainteté ; et comme nous n'apportons naturellement avec nous que « l'amour de la créature et des choses du monde périssable, » nous ne saurions puiser que dans l'effusion de l'Esprit de Dieu en nous « l'amour du Créateur et de l'immuable vérité. » Naturellement finis et bornés, nous ne pouvons que faire Dieu et la vérité à notre image. En effet, dit saint Clément de Rome, « quiconque veut chercher la vérité par lui-même est induit en erreur, car il conclut du visible à l'invisible ; ses inclinations se réfléchissent dans ses conceptions, de sorte que le résultat de ses réflexions n'est autre chose que l'extrait de ses désirs. C'est ce qui fait que les systèmes philosophiques sont si différents les uns des autres. Les philosophes confondent ainsi la conséquence de leurs maximes avec la vérité, tandis que toutes les conséquences s'écroulent quand le principe est faux. C'est pourquoi il faut se borner à croire les prophètes. » (*Hom.* 1, 2, c. 10.)

et la vérité, si elle n'en avait déjà reçu aucune notion? Il est vrai qu'une fois l'âme humaine illuminée par le sentiment de la perfection, on conçoit facilement qu'elle puisse fouiller dans le monde de l'idée, comme la matière, animée par la lumière de la vie qui lui convient, accomplit tous les mouvements qui en sont la manifestation. Avant d'affirmer ce que la raison peut et ce qu'elle ne peut pas, il faudrait commencer par déterminer la nature des rapports de l'intelligence créée avec la vérité, et les conditions de l'existence de ces rapports. Où l'homme puise-t-il le principe de son activité et l'aliment de sa vie spirituelle? Dans la révélation traditionnelle et dans le monde visible. Comment se relient et s'unissent ces deux ordres de son activité ? L'idée est l'élément spirituel sur lequel s'exerce notre activité, comme elle s'exerce sur le marbre ou le bronze, pour en faire les manifestateurs de l'idée conçue. L'homme ne crée ni la pensée, ni la matière qui lui sert à la rendre sensible.

La philosophie, dit Lactance, est la recherche de la vérité. Mais on ne peut tendre à l'inconnu qu'en partant de quelque chose de connu, qui est nécessairement donné et antérieur à notre raison. Le point de départ, selon nous, est le sentiment de la perfection, premier rayonnement de la lumière divine, souffle tout-puissant qui anime et vivifie notre intelligence, et qui produit notre activité spirituelle. Ce sentiment est une révélation de Dieu, l'action de sa présence dans nos âmes, produisant avec nous les phénomènes spirituels, comme l'action de sa volonté, présente à tous les points de l'univers, donne à tous les éléments la forme, le mouvement et la vie.

Vous prétendez arriver à la vérité par la seule puissance de la raison. Mais vous savez donc d'avance ce que c'est

que la vérité ? car autrement à quoi la reconnaîtriez-vous, en la distinguant de ce qui n'est pas elle ? Si vous la possédez déjà, pourquoi la cherchez-vous ? Et, si vous ne la possédez pas, comment pourrez-vous savoir en quoi elle consiste, et partant la reconnaître ? Avez-vous un criterium pour la distinguer avec certitude ? Si vous n'en avez pas, à quoi donc la reconnaîtrez-vous ? Si vous en avez un, quel est-il ?

La vérité, dites-vous, est ce qui est. Comment ! tout ce qui est, est la vérité ? Mais vous avez d'abord besoin de la vérité universelle, absolue, en laquelle se synthétisent et se concilient toutes les vérités partielles ; autrement celles-ci continueront à se contredire, à se nier, et vous ne pourrez adopter l'une qu'en rejetant l'autre. Or, cette vérité absolue, infinie, c'est Jésus-Christ lui-même, selon sa propre parole, Jésus-Christ se communiquant à l'homme par la révélation. Il vous faut donc indispensablement la révélation, pour voir ensuite, à son flambeau, la vérité en tout ce qui est. La vérité, est-ce ce qui est dans le temps ? Mais la vérité est éternelle. Est-ce ce qui change ? Mais la vérité est immuable. Est-ce le contingent, le relatif, le fini ? Mais la vérité est nécessaire, absolue, infinie. Ainsi, elle n'est dans rien de créé. Elle est avec Dieu, elle est Dieu, éternel, immuable, nécessaire, absolu, infini. Oui, la vérité, c'est le Christ, Parole éternelle qui contient toute la science de Dieu, c'est-à-dire toute vérité, par conséquent la vérité de tout ce qui est dans le temps. Ainsi, la philosophie n'est qu'une conversation de notre esprit avec le Verbe de Dieu, touchant les choses divines et créées.

Cette base fondamentale de la science n'avait pas échappé aux anciens, ce qui faisait dire à Pythagore, comme nous l'apprend Lactance, que l'homme, quels que soient les efforts

de sa raison, ne saurait parvenir par lui-même à la vérité. Le travail humain seul n'est pas la voie qui y conduit : autrement, ceux qui l'ont cherchée avec persévérance l'auraient évidemment rencontrée. Or, il serait facile, l'histoire à la main, de prouver que les labeurs des grands génies ont ordinairement eu pour dernier résultat d'altérer les vérités qu'ils avaient reçues de la tradition. Le travail n'est pas le moyen de la trouver, mais seulement la condition à laquelle Dieu la donne. L'homme est condamné dès l'origine à manger, à la sueur de son front, le pain de l'âme comme le pain du corps.

Quel est donc le rôle de la raison dans la recherche de la vérité? Il est évident que la science ne peut sortir de notre propre esprit comme de sa source. Nous ne concevons que deux ordres de vérités; celles de l'ordre de l'infini, et celles de l'ordre du fini. Dans le premier, il n'y a qu'une seule vérité, qui est Dieu, car l'infini est unique. Dans le second, elles sont sans nombre, comme les êtres et leurs rapports, étant un effet de la puissance et de l'intelligence infinies. Par conséquent, il n'appartient qu'à Dieu de posséder la vérité, comme principe, lui seul pouvant être la cause de tout ce qui est, car l'infini seul tient tout de soi. D'où Lactance concluait avec raison qu'en philosophie il ne peut y avoir que des opinions. Or, entre des opinions, quelle est celle qui contient le plus de vérité? Aucune, d'une manière absolue. Qui pourrait d'ailleurs décider entre elles? Une opinion encore, c'est-à-dire un arbitre dont la sentence ne peut jamais être sans appel. Comptera-t-on les votes au lieu d'en peser la valeur? fera-t-on juge le plus grand nombre? Mais une opinion ne change pas de nature, pour être défendue par un nombre plus ou moins grand.

Si personne ne peut avoir la certitude qu'il est dans la vérité, comme disait Socrate; si, comme l'enseignait Zénon, il ne faut pas défendre des opinions, que devient la philosophie séparée de la révélation ou de la lumière infaillible? La seule philosophie possible alors est le scepticisme. En effet, au milieu du flux et reflux d'opinions contradictoires, ne pouvant sans inconséquence admettre que la vérité est dans toutes, puisque chacune repousse avec énergie comme fausse l'opinion qui lui est contraire, il s'ensuit qu'elles restent toutes incertaines, et doivent disparaître, détruites l'une par l'autre, car « toutes ont des glaives pour tuer, aucune n'a un bouclier pour se défendre[1]. »

Il ne s'agit point ici de savoir si l'on peut, par le travail de la raison, arriver à la certitude de l'existence des phénomènes du monde visible. Leur nom seul de phénomènes ou d'apparences indique que ces faits, de nature purement passagère ou phénoménique, n'emportent aucune certitude qui dépasse les limites du phénomène lui-même, aucune certitude rationnelle et immuable. Ils disent: voici ce que les sens perçoivent, rien de plus. Mais la réalité, la nature de l'essence, dont le phénomène n'est que la manifestation extérieure, voilà sur quoi sens et phénomènes ne peuvent rien nous dire. Or, nous parlons de la vérité que les faits expriment. Elle n'est pas plus dans les faits que l'idée n'est dans l'écriture qui lui sert de signe. Nous devons nous servir des faits pour nous élever jusqu'à la vérité; mais, dans le passage du monde visible au monde invisible, nous pouvons nous tromper. Il nous faut donc nécessairement un criterium posé dans ce monde où nous cherchons à voir, c'est-à-dire la Parole divine. Si l'on n'accepte pas l'épreuve de chacune

[1] Lactance.

des vérités rationnelles par la révélation ; si on ne confirme pas, par cette parole révélée, les conclusions qu'on en déduit ; si enfin on ne fait pas intervenir la démonstration vivante, par l'incarnation de la vérité dans la vie humaine, afin que l'homme tout entier, cœur, esprit et corps, soit saisi par elle, on n'a point la certitude absolue d'être demeuré dans la vérité, en exposant la doctrine révélée.

Saint Augustin distingue la vérité du vrai. Le vrai, dans la pensée du docteur philosophe, ce sont les réalités visibles, lorsqu'elles sont conformes à leur type idéal. Ainsi, par le fait même de notre nature, et comme conséquence des relations que nous avons avec ce monde visible, nous pouvons arriver à la connaissance du vrai, des réalités relatives, de l'existence des corps et des phénomènes qui se produisent dans l'univers, mais non pas à la vérité dont ils ne sont que le rayonnement limité. Nous ne pouvons en avoir que des notions : ces notions, pour être revêtues du caractère de la certitude, doivent être confrontées avec la vérité elle-même ; et, comme la vérité qu'elles manifestent est uniquement dans le Verbe, lui seul est le criterium suprême. N'est-il pas d'ailleurs le Médiateur unique entre le monde et l'idée du monde, puisque seul il contient le type selon lequel lui-même l'a réalisé ?

Le but essentiel d'une philosophie positive est d'aspirer à la contemplation des idées, exemplaires des êtres, pour y découvrir, autant qu'il nous est donné, pendant les jours de notre épreuve, la vérité même. La matière ne servant qu'à copier les idées, celles-ci sont plus parfaites que la matière. Mais le principe même de ces idées, le Verbe, étant plus parfait que les idées, le seul travail digne de l'homme est de tendre, par d'infatigables efforts, à s'unir à ce prin-

cipe, que tout en lui et hors de lui révèle, comme sa dernière fin, et à préparer ainsi son association à son éternelle unité.

Ce n'est pas seulement en philosophie que les hommes ont fait fausse route, en s'isolant de la révélation, mais dans l'art et en toutes choses. Le beau, le vrai, le bien, le juste, ont leur raison d'être dans le Verbe éternel. Il faut donc communier à lui pour avoir le sentiment et l'intelligence de son Idéal, qui se reflète dans les créatures comme dans un miroir. Quand la lumière qui jaillit de cette éternelle vérité cesse, notre âme s'affaisse, s'éteint, et les ténèbres se font plus épaisses pour les peuples et pour les individus. Dans cette nuit de l'esprit, tout se dégrade ; l'art ne modèle que la nature morte, n'atteint que la forme séparée de l'idée. Alors, la désolation et les ruines se multiplient sans fin, les empires s'écroulent, et leur disparition coïncide toujours avec ce divorce de la terre et du ciel.

III. Il n'y a que deux méthodes, qui résument toutes les autres. Dans la première, la raison part d'elle-même pour revenir à elle-même. Tout ce qu'elle ne trouve pas dans ce qu'elle appelle sa lumière, elle le rejette, ou parce qu'elle ne le comprend pas, ou parce qu'elle n'en voit pas en elle-même le fondement. Elle est son souverain arbitre, son juge, sa seule autorité. La raison n'osant sérieusement se dire infaillible, si elle est seule, le scepticisme est tellement son dernier résultat, que presque tous les rationalistes ne sont au fond que des sceptiques, et qu'en définitive leur méthode conclut au doute, à la négation de tout.

Dans l'autre méthode, la raison a son point de départ dans une autorité, soit divine, soit humaine. Quant à l'autorité humaine, nous n'avons qu'un mot à dire : elle peut

donner la conviction, jamais la certitude. L'autorité divine est la parole de Dieu, écrite ou non écrite : ce principe est immuable, il est infaillible. La méthode, qui le prend pour point de départ, diffère donc essentiellement de celle qui part de la raison humaine.

Mais qu'on nous permette de dire ici toute notre pensée. La méthode de l'autorité peut se défendre contre ses détracteurs. Elle n'est point vicieuse en elle-même, comme des esprits frondeurs le répètent, mais seulement incomplète. C'est la méthode la plus simple pour donner l'enseignement élémentaire, la seule qu'on puisse suivre, pour jeter les fondements de la science dans les esprits qui n'en ont pas les premières notions. Mais le tort de ceux qui la soutiennent, c'est de vouloir qu'elle soit *exclusive*, comme si elle était le dernier mot du progrès.

La philosophie ne peut être une science positive qu'en possédant une méthode vraiment démonstrative, c'est-à-dire qui conduise rigoureusement et incontestablement à la certitude. Or, s'il est un fait universellement reconnu, c'est que cette méthode manque à toutes les philosophies. La scolastique est la moins incomplète, lorsque, partant de la révélation, elle reste inébranlable sur ce fondement divin, ne pouvant jamais conclure à l'erreur, tant qu'elle ne sort pas des formules mêmes de la vérité absolue. Mais dans l'exposition qu'elle fait, ou les déductions qu'elle tire des principes immuables, elle rentre souvent dans le domaine des simples opinions, parce que, tout en partant de la révélation, elle ne fait pas la contre-épreuve de ses conclusions. De là l'étonnante diversité d'opinions qui divisent les écoles catholiques. Un écrivain, qui réunit à un haut degré les études philosophiques aux connaissances théologiques, dit

que la scolastique « part des idées communes, de la raison générale, des croyances constantes et universelles de toute l'humanité, » et qu'elle prend pour criterium de certitude « les doctrines catholiques. » Mais si « les dogmes et les lois du christianisme, » c'est-à-dire la révélation, servent de principe à la scolastique, comment « les doctrines catholiques, » qui ne sont que la révélation, seront-elles le criterium de leur certitude? N'est-ce pas répondre à la question par la question, et donner pour preuve la thèse elle-même? Est-ce que, de l'aveu des écoles, les traditions générales, les croyances communes du genre humain ne sont pas la révélation, conservée ou transmise? A ceux qui contestent la révélation vous opposez cette révélation même qu'ils vous somment de prouver. Est-ce là de la logique?

La logique! nous venons de prononcer ce mot dans lequel on résume toute méthode. Après ce que nous avons dit, en traitant du sentiment de la perfection, de la pratique et de la loi du sacrifice, et même dans les chapitres qui suivent, il semble superflu peut-être de répéter que la logique doit embrasser l'homme tout entier, cœur et volonté comme intelligence, qu'elle doit être amour et pratique en même temps que démonstration intellectuelle. Mais cette vérité, si évidente et si simple, est depuis longtemps tellement obscurcie, qu'on ne saurait trop y revenir.

Qu'est-ce donc que la logique? C'est la science du Logos. Le Logos, c'est le Verbe, la Parole, la Pensée éternelle de Dieu même révélée à l'homme. Ce Verbe divin dont Socrate et Platon attendaient la venue, c'est le Christ. La science du Logos ou la logique n'est donc autre chose que la science du Christ. Savoir le Christ et le Christ crucifié, comme dit l'apôtre, là est toute la logique. Or que fait le Christ? Il

nous prescrit, par son exemple, d'aimer Dieu par-dessus toutes choses, en toutes choses, et d'aimer en lui toutes les créatures : — charité universelle, voilà la première méthode par laquelle il se révèle et se démontre à notre cœur. Il s'offre lui-même à nous, comme médiateur, entre Dieu et l'homme, venant fonder par la communion de son propre corps l'unité universelle de tous les êtres : — unité ou communion universelle, voilà la seconde méthode par laquelle il se révèle et se démontre à notre esprit. Enfin il accomplit sur la croix le sacrifice de lui-même et de sa propre vie, afin de nous apprendre à « renoncer à nous-mêmes et à tout ce que nous avons : —sacrifice universel, voilà donc la troisième méthode par laquelle il se révèle et se démontre à nous comme loi vivante et pratique de notre vie. Ces trois méthodes ne constituent au fond qu'une seule et même méthode; car l'amour implique la communion des êtres et le sacrifice, comme l'unité suppose la charité et l'abnégation, comme le sacrifice implique l'amour, qui en est le principe, et l'unité, qui en est le résultat. Voilà toute la logique du Christ et de l'Évangile. Aimer, pour tout consommer dans l'unité par l'abnégation de soi-même, voilà toute la méthode de Jésus-Christ. Or il n'y a que celle-là que nous n'ayons jamais trouvée dans aucune logique.

Ce qu'on appelle vulgairement logique est l'art ingénieux de mettre en inductions ou en syllogismes ce que l'on a déjà dans l'esprit, à apprendre, en un mot, ce que l'on sait d'avance. Cette gymnastique intellectuelle peut être un système d'hygiène, conservant et même développant les forces rationnelles. Mais y voir autre chose, et supposer qu'elle trouve ou démontre une idée quelconque, ce serait supposer que la gymnastique crée le muscle, la force qu'elle

exerce ou le sang dont elle presse la circulation. La méthode par syllogisme ou déduction ne démontre jamais que ce qui est déjà dans la démonstration, c'est-à-dire ne prouve rien, comme on le reconnaît aujourd'hui. Voilà pourtant à quoi le moyen âge a dépensé les efforts gigantesques de son esprit! La méthode par induction ou transcendance, qu'on a essayé d'inaugurer de nos jours, est sans conclusion possible, car elle laisse toujours l'abîme entre le fini et l'infini, le sujet et l'objet; elle est un contre-sens, une contradiction, voilà tout. Si ces deux méthodes peuvent servir à autre chose qu'à amuser l'esprit, ce n'est que dans l'ordre du fini, où les mathématiques les suppléent. Mais l'homme étant en rapport avec l'infini, il y a, il doit certainement y avoir une logique donnée de Dieu. Cette logique, nous venons d'en lire plus haut le traité complet dans l'Evangile. Ce n'est certes ni le syllogisme, ni l'induction, mais la loi même du cœur, de l'esprit et de la vie pratique, dans la conscience de leur harmonieuse unité. Que voulons-nous de plus? Jésus-Christ ne nous a-t-il pas dit qu'il était lui-même la Voie, la Vérité et la Vie? Comme Pilate, tous les philosophes lui tournent le dos et s'en vont, en lui demandant : Qu'est-ce que la vérité?

Ailleurs qu'avez-vous trouvé? Après douze siècles de travaux gigantesques, les philosophes, arrivant enfin à saisir, dans toute leur clarté et toute leur lucidité, les règles dont Dieu sans doute avait doté la raison, afin de la conduire à la vérité, formulèrent ainsi la synthèse de l'esprit humain :

I. Cesare, Camestres, Festino, Baroco. II. — Derapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.
III'. Barbara, Celarent, Darii, Ferio. III². — Bamalipton, Camentes, Dimatis, Fresapno, Fresisonorum.

Mon Dieu, je vous bénis d'avoir rendu inaccessible à mon esprit cette science des grands penseurs, et de m'avoir montré que la logique simplement est dans l'amour de mon cœur et la pratique de ma vie, unis dans l'harmonieuse unité du Christ.

VIII

CERTITUDE.

Certitude mathématique. — Génération de l'intelligence humaine. — La vérité reçue et non pas faite. — Pyrrhonisme impossible. — Ordre de faits. — Éléments de la certitude. — Reid et Kant. — Raison pratique. — Où l'être de la vérité? — Comment l'atteindre? — Raison de certitude. — La révélation criterium. — Le théologien et le philosophe. — Incarnation de la révélation, dernière raison de certitude. — Trinité dans l'homme. — Recherche de l'absolu. — Est l'orientation d'un but inattingible. — Vouloir posséder l'absolu, c'est aboutir à la limite. — Esprit vivant de l'indéfini. — Trois termes dans la certitude. — Sens et pratique. — En quel sens la certitude est absolue.

> La foi est la connaissance succincte de ce qu'il est nécessaire de savoir. La science, au contraire, est la consolidation sûre et ferme du contenu de notre foi, fondée sur la foi par la doctrine de Jésus-Christ, et s'élevant jusqu'à une connaissance immuable et jusqu'à une notion scientifique.
> (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VII, x, p. 865 et suiv.)

I. La certitude mathématique est la plus ferme, et l'on peut dire, en un sens, la plus haute, non-seulement parce qu'elle repose sur des déductions rigoureuses d'axiomes immuables et incontestables pour tous, mais parce que le mathématicien fait, ou peut toujours faire, la contre-épreuve de ses opérations par des voies diverses se contrôlant réciproquement, et qu'il admet les sens eux-mêmes en témoignage de la vérité, qui la voient matérialisée. Ainsi, l'homme tout entier, esprit et corps, raison et sens, se trouve convaincu.

Ne pourrait-on pas appliquer cette méthode à l'étude des vérités destinées au développement moral de l'homme? Voilà ce que nous nous sommes demandé. Il nous semblait, en effet, que Dieu n'eût pas voulu donner aux vérités de l'ordre du fini un plus haut degré de certitude qu'à celles de l'ordre surnaturel.

N'est-ce pas, dira-t-on, enlever à la foi son caractère et son mérite? L'objet de la foi ne doit-il pas rester dans les ombres du mystère? Oui, sans doute; mais un degré de certitude rationnelle s'unissant à l'autorité de la Parole divine et de l'Eglise n'altère en rien la vérité. La foi demeure ce qu'elle est, mystérieuse, incompréhensible en elle-même, comme la source d'où elle descend dans nos âmes. Seulement, la raison, à laquelle Dieu laisse tous les droits qu'implique la liberté dont il nous a doués, applique toutes les forces de son activité à la vérité qu'elle ne pouvait connaître que par la révélation. Elle en étudie les rapports avec elle-même, et en sonde les profondeurs, afin de se l'assimiler et d'en faire sa propre vie : car la vérité ne vit pas en nous par le simple fait de la vue ou de l'assentiment de notre intellect. « Les démons croient et ils tremblent[1]. » Pourquoi? Sainte Thérèse le sentait lorsqu'elle disait de Satan : « Le malheureux, il n'aime pas! » Il n'aime pas la vérité; elle ne saurait être sa vie. La méthode mathématique appliquée aux vérités surnaturelles, le mystère de leur incompréhensibilité n'en subsiste pas moins. La raison en est simple. Si, dans l'ordre des vérités du fini, la raison peut à la rigueur égaler l'objet de sa vision, dans l'ordre surnaturel, jamais elle n'embrasse dans ses limites la vérité, qui n'en a point. Ainsi, le mystère qui demeure est le fait, non de la méthode, mais de la nature même de l'objet auquel elle s'applique.

Au reste, cette méthode n'exclut rien de celles qui sont suivies dans les écoles. L'autorité des faits miraculeux, de la Parole divine et de l'Église conserve toute sa puissance pour le chrétien. Seulement, nous croyons que notre mé-

[1] Saint Jacques.

thode atteint directement, et sur leur propre terrain, ceux qui n'ont pas, comme nous, le bonheur de croire à l'autorité infaillible de l'Église. Serait-ce donc trop de tous les moyens que la Sagesse divine met à notre disposition, pour essayer de soulever de la terre l'humanité qui s'affaisse, et la jeter dans le sein de la vérité?

Autre doit être, chacun le concevra, la méthode scolastique du moyen âge, s'adressant à une société tout entière et profondément catholique, autre la méthode du dix-neuvième siècle, s'adressant à une société presque tout entière ou sceptique ou sur la pente du doute. Autre doit être l'argument qui part d'un principe commun avec son adversaire, autre celui qui conclut de prémisses déjà contestées. Pourquoi donc n'irions-nous pas nous placer sur le terrain même de ceux qui souvent ne sont nos ennemis que parce qu'ils nous ignorent et s'ignorent eux-mêmes? N'est-ce pas mettre ainsi l'amour dans la science?

II. Nous pensons, avec Pascal, que, pour arriver à la possession complète de la vérité, il faut être pyrrhonien, mathématicien et chrétien fidèle. Pyrrhonien [1], pour exiger toutes les conditions de la certitude, et tenir en doute les résultats obtenus par la raison, jusqu'à ce qu'elle en ait fait la preuve. Mathématicien, pour parcourir, avec une rigoureuse exactitude, le cercle complet de cette démonstration. Enfin chrétien, pour prendre dans la révélation le criterium infaillible

[1] Comme certains philosophes, qui peut-être ont quelque intérêt à voir ainsi, nous n'avons garde de confondre le sceptique et le pyrrhonien. Le premier, non-seulement ne croit à rien, mais ne croit pas même à la possibilité de prouver quoi que ce soit. Le second ne suspend son adhésion que pour mieux remplir toutes les conditions de l'acquisition de la vérité, et ne doute d'une doctrine que jusqu'à ce qu'elle soit suffisamment démontrée.

qui seul donne la certitude absolue dans l'ordre intellectuel. La raison de Dieu est la raison suprême de toutes choses; elle renferme la loi du passé, du présent et de l'avenir de notre monde. Elle est la raison de toute sagesse et de toute pensée. La vérité qu'elle enseigne est en Dieu; elle est éternelle comme le foyer d'où elle rayonne. Qui oserait imposer son propre jugement en face du Verbe de Dieu, qui n'est jamais demeuré sans témoignage? Qui oserait vouloir dominer les intelligences au nom de la parole ou de l'opinion humaine, quand la Parole divine ne l'éclaire pas? Le dernier usage que l'homme doit faire de la raison, c'est de s'en défier, disent Fénelon et Pascal. Lors même qu'elle a pour point de départ la révélation, elle ne saurait nous donner la certitude qu'elle est demeurée dans la vérité, soit dans son exposition, soit dans ses déductions, à moins que la Parole divine ne les marque du sceau de sa certitude absolue.

L'âme humaine, avant que le Verbe, la Parole éternelle, lui ait parlé par la famille et par la société, doit être considérée comme l'élément rudimentaire spirituel, destiné à recevoir la vie intellectuelle. Jusque-là, l'esprit de l'homme est ténèbres et mort, comme la matière première de la création, avant l'apparition de la lumière. Il vivra, quand il communiera à la lumière éternelle. Alors s'accomplit le grand acte de la fécondation spirituelle. L'homme esprit se sent vivre, car le Père de la lumière s'est levé sur lui; et dans ce ciel mystérieux qu'on appelle l'âme humaine, viennent se coordonner harmonieusement, en gravitant autour de Dieu leur centre, les vérités qui lui sont nécessaires, comme autant d'étoiles destinées à être sa beauté et sa lumière.

Pour saisir les vrais fondements de la certitude, il importe d'étudier avec attention ce phénomène de la vie intellectuelle, dont le monde des corps offre l'image. La matière atomistique ne possède pas la vertu de s'aggréger, de se donner la forme et le mouvement; cette vertu est la lumière phénoménique. Ainsi l'esprit de l'homme ne contient pas en lui-même la cause de la vie qui lui est propre. Cette cause, c'est la *lumière vraie*, amour-intelligence-vie, qui éclaire tout homme venant en ce monde. La révélation confirme, dans des paroles qui ne laissent aucun doute, cette formule de la double vie des êtres : « Celui, dit l'Apôtre, dont la Parole fait jaillir la lumière des ténèbres est le même qui illumine nos cœurs des splendeurs de la science, clarté de Dieu, qui brille sur la face du Christ[1]. » Ainsi toujours le Médiateur, pour faire communier l'âme humaine à l'éternelle vérité!

On veut que la raison soit le principe générateur de la connaissance. Mais ce fait, que l'on suppose sans preuves, implique nécessairement, ou que l'homme est à lui-même son propre créateur, c'est-à-dire Dieu; ou que la créature n'est pas distincte du créateur, l'homme de Dieu. Ainsi, de tous côtés il se résout dans la négation de la personnalité humaine, précisément parce qu'il veut la déifier; de tous côtés il annule ou méconnaît notre véritable nature. Qu'on nous dise où la raison trouve la science? Dans l'univers? Mais l'univers est muet; de plus, il ne saurait contenir la vérité, puisque la vérité est éternelle, et l'univers temporel. Dans l'humanité? Oui, c'est là en effet qu'elle la trouve. Mais la société a-t-elle fait la vérité? Non, car la société n'est que l'homme lui-même multiplié par l'homme, et si chacun

[1] II. Cor., c. IV, v. 6.

de nous n'apprend que parce qu'il est enseigné, la société a donc dû l'être aussi. La vérité est antérieure à la société, puisque c'est elle qui la constitue, la vivifie, la juge. Elle est avant notre raison, comme la lumière avant notre œil. En nous, l'être spirituel suppose la vérité qui l'éclaire, comme l'œil suppose la lumière. Bien plus, la vérité, étant nécessairement éternelle, existe indépendamment de l'existence de l'homme. Elle s'impose à chacun comme à tous, parce que, antérieure et supérieure à nous, elle existe indépendamment de nous.

Ainsi, sous tous ses aspects, la vérité est donnée à l'homme; et nos connaissances ne peuvent être que le développement des notions que nous avons reçues. « Dieu s'est communiqué au genre humain, il lui a parlé, il s'est révélé à lui. Ce fait est attesté par toutes les traditions qui, plus elles reculent dans la nuit des temps, plus aussi elles se confondent dans l'unanimité de leurs témoignages [1]. » Ce fait historique acquis à l'intelligence, la raison peut se prouver à elle-même qu'elle n'aurait jamais eu les notions qu'elle possède sur l'infini, si l'infini ne s'était révélé. « Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui il lui a plu de le révéler [2]. » Ce que l'antiquité a connu de Dieu lui avait été manifesté par la révélation primitive [3]. A l'exemple de Platon et des philosophes de l'antiquité, qui plaçaient dans le respect et l'intelligence de la tradition la base de toute science et de toute sagesse, que les rationalistes reviennent à ce centre commun, à ce foyer vivant qui a sa source en Dieu, et, au lieu du vide de l'abstraction, ils sai-

[1] *Philosophie de la vie*, par Fréd. Schlegel, t. I, p. 142.
[2] Saint Jean, c. I, v. 18. Ire Ep., c. IV, v. 12. I. Tim., VI, 16, etc.
[3] Saint Paul aux Rom., c. I, v. 19-21.

siront dans sa réalité le véritable aliment dont se nourrit l'esprit de l'homme. Savoir, c'est se ressouvenir, disait Platon. Or, la tradition est la mémoire de l'humanité, le souvenir vivant de la révélation. Ainsi, la philosophie sort de la théologie comme le rayon du soleil, la fleur de la tige, puisque la théologie est la science de la révélation. C'est sur cette base que repose le principe de la certitude.

II. La philosophie n'a guère abouti qu'à obscurcir le problème de la certitude, au lieu de le résoudre. Elle a voulu dépasser la rigueur des sciences mathématiques, qui partent d'axiomes indémontrés et indémontrables, qu'on ne prouve point, parce qu'eux-mêmes prouvent tout, et que leur évidence est telle que l'homme ne saurait, sans démence, leur refuser son assentiment. Entraînée par cette pensée que l'homme doit se démontrer tout, en partant de lui-même, comme s'il était raison-principe, la philosophie est arrivée à ne démontrer quoi que ce soit, précisément à cause de cette prétention, et faute d'accepter simplement, ainsi que les mathématiciens, des axiomes fondamentaux, indémontrables en eux-mêmes, mais qui servent de base à la démonstration de tout, et dont l'évidence est telle que l'homme ne peut les rejeter que par un acte de folie.

L'homme existe : cela ne se prouve pas, cela se voit. La question même de la certitude implique préalablement ce premier axiome. D'une manière ou d'une autre, les êtres au milieu desquels nous vivons existent : cela ne se discute pas, cela se voit. Le fait par lequel nous avons conscience de leur existence est le même que celui par lequel nous avons conscience de la nôtre; c'est la double face d'une même et invincible évidence fondamentale. Cette existence des autres êtres est donc un second axiome. En nous exis-

tent la pensée et ses lois, ou l'ensemble des rapports qui lient entre elles les idées de notre raison : cela encore ne se discute pas, cela se sent. La question même de la certitude implique ce troisième axiome, car toute question suppose une pensée qui en est la conception et une logique à laquelle elle est soumise. Tel est le triple axiome du point de départ, qu'on ne prouve pas, mais qui prouve tout dans l'ordre de la nature, et qui dépasse en évidence les axiomes mathématiques eux-mêmes, dont personne ne doute. Les contester est un acte de démence, bien autrement absurde que celle du mathématicien qui nierait les axiomes mathématiques, car eux-mêmes supposent l'existence de l'homme qui les conçoit, du monde extérieur qui les fournit, et de la pensée qui en forme l'évidence.

Il y a plus, cette triple certitude se soutient et s'implique réciproquement l'une l'autre. L'existence de l'homme se manifeste par les faits du monde extérieur, qui le révèlent aux sens, en même temps que par la pensée qui le révèle à l'esprit. L'existence du monde extérieur se révèle à nous, par la conscience de nous-mêmes qui nous en distingue, et par la pensée qui représente en nous ces autres êtres. Enfin, l'existence de la pensée implique nécessairement l'existence du sujet pensant ou nous-mêmes, et de l'objet pensé ou du monde extérieur. Cette triple certitude fondamentale se résout en une certitude unique, qui est à la fois : celle des *faits* de la nature, manifestation du principe de tout ce qui est; celle de la *raison*, manifestation du monde de l'idée qui n'est pas l'homme, mais avec lequel l'homme est en communion; et celle de la *révélation*, manifestation de l'action de Dieu sur l'humanité dans ses rapports avec l'ordre de l'infini. Ces trois certitudes, non

isolées l'une de l'autre, mais se servant mutuellement de support et de preuve, forment dans l'unité indivise de leur démonstration commune la certitude complète. Cette théorie de la certitude, qui synthétise celle des naturalistes, celle des philosophes et celle des théologiens, exige, avant d'être développée, quelques considérations préalables.

Dans le monde extérieur surtout, la certitude suit directement le phénomène vu, entendu ou touché; et il fallait bien que les choses fussent ainsi. Comment autrement l'homme aurait-il pu vivre physiquement? Où serait la base des sciences naturelles? Berkeley, appliquant toutes les forces de son esprit à nier l'existence du monde extérieur, est un simple objet de curiosité. Le scepticisme absolu, s'il était possible, conduirait droit à l'idiotisme. Aussi, Pyrrhon lui-même pouvait bien, dans les abstractions de sa raison, nier toute certitude, mais lorsqu'il rentrait dans la vie réelle : « Il est difficile, disait-il, de se dépouiller tout à fait de la nature humaine. » Pour vivre, il faut avoir foi aux choses qui touchent notre être par tous les points. On a beau avoir du génie, les faits sont la plus puissante des logiques.

Or, le monde extérieur nous offre trois ordres de faits parfaitement distincts, quoiqu'en corrélation intime et réciproque : faits physiques, faits humains, faits divins. Les faits physiques constituent le domaine des sciences naturelles, qui en constatent les phénomènes, pour en chercher les lois. Les faits humains forment le domaine de l'histoire qui, en les enregistrant, nous les montre sous deux séries inverses : les uns émanent du moi, et altèrent la vie morale que développent les autres qui, émanant de l'abnégation, produisent dans le monde le bien, la vérité, la justice. De là, la démonstration pratique de la vérité comme loi obli-

gatoire de tous les actes humains. Les faits divins sont la vie morale, l'ordre miraculeux et surnaturel, l'existence de l'Église. Nul n'est libre de récuser ces faits, sous prétexte de leur caractère divin, car, outre qu'ils se résolvent en faits observables par les sens, ils se résolvent aussi en faits humains, vérifiables par leur conformité à notre véritable nature. Ainsi la révélation est un fait divin et humain, humain parce que la nature de l'homme est en correspondance parfaite avec elle. L'effet de la prière, de la grâce et de tout l'ordre surnaturel peut se constater aussi par des actes, comme la raison des êtres visibles par les faits. Faits physiques régis par l'action de la volonté du Verbe, faits humains librement soumis à la loi de vérité, faits divins manifestant Dieu dans le monde et dans l'humanité par l'ordre surnaturel : voilà le triple domaine où, sous la simple observation des règles de la critique, la certitude naît des faits du monde extérieur.

La certitude est de l'ordre des faits; les motifs de certitude sont de l'ordre de la pensée. Ainsi, la certitude en elle-même est déjà hors de cause, par l'ordre des faits dont nous venons de parler, et que nous compléterons, en montrant la pensée elle-même acquérant la certitude d'un fait, par son incarnation en actes pratiques. La seule question ici est de savoir quels sont les motifs qui déterminent la certitude, surtout lorsqu'il s'agit de vérités intellectuelles, dont l'ordre de la nature n'est qu'une simple manifestation.

La persuasion n'est pas la certitude, elle est un acte individuel et libre, quelle que soit sa fermeté, sa conformité à la vérité. La certitude se compose de trois éléments inséparables : la vérité objective, la persuasion subjective, et le motif produisant la certitude. Ce motif n'est point en nous,

il vient du dehors. Nous recevons la vérité; elle n'est point notre œuvre, bien que nous puissions nous l'assimiler parce que nous sommes faits pour elle. Elle est antérieure, supérieure à nous; et c'est se placer au-dessus de la vérité que de se constituer soi-même son arbitre et son juge. Nous pouvons l'accepter ou la rejeter, nous ne la faisons pas.

Nous ne distinguerons point, comme certaines écoles, entre la certitude raisonnée et la certitude qui s'impose nécessairement. Le fondateur de l'école écossaise fut le premier, dans les temps modernes, qui enseigna que la certitude touchant les premiers principes s'imposait à l'homme fatalement. Epouvanté à la vue du scepticisme, qui était sorti avec toute sa puissance de destruction de la philosophie de Locke, et voulant sauver l'esprit humain du naufrage total dont il était menacé, Reid s'empara du sens commun, comme d'une planche de salut. Il prétendit que les croyances générales ne peuvent être ni justifiées, ni prouvées, qu'elles entraînent irrésistiblement l'âme humaine, parce qu'elles sont la grande loi de la nature.

Ce système ne soutient pas l'examen. S'il était vrai, l'homme ne serait plus libre de se soustraire à l'empire fatal de ces notions communes; or, le fait quotidien prouve évidemment qu'il l'est. S'il était vrai, ces notions générales et, par suite, toutes leurs conséquences s'imposant irrésistiblement à chacun, la pensée serait et aurait toujours été invariablement identique en tous; or le fait démontre ses incessantes variations. S'il était vrai, l'homme pourrait savoir que cette croyance s'impose invinciblement à lui, mais comment saurait-il si elle est la vérité ou l'erreur, le bien ou le mal, puisqu'elle ne peut être ni justifiée ni prouvée? L'illusion de ce système naît d'un fait superficiellement ob-

servé. La plupart des hommes adoptent passivement les croyances au milieu desquelles ils sont placés. Pourquoi? Parce que ceux-ci ne pensent pas, laissant à d'autres le soin de penser pour eux : parce que ceux-là jugeant uniquement, selon la méthode évangélique, de la vérité d'une croyance par ses applications pratiques, contents de cette démonstration qui est la certitude vivante, ne se demandent pas même les motifs de leur acquiescement, aussi libre cependant qu'il est spontané. Ils se disent que ce qui est le bien est par là même la vérité; que ce qui donne la vie est prouvé par le fait même de cette puissance de vivification. Or tel est, en effet, le complément de la certitude. Mais de là à s'imposer fatalement à nous, il y a tout un abîme.

De l'Angleterre cette doctrine passa en Allemagne, pour y revêtir une forme toute nouvelle, dans le kantisme. Reid avait enseigné que l'esprit de l'homme est entraîné invinciblement à donner son assentiment aux notions premières, base de la vie intellectuelle. Il n'y avait pas à chercher d'explication de ce fait; c'était le mystère même de notre nature. Kant admit le même fait, mais non point comme inexplicable d'une manière absolue, puisqu'on pouvait le soumettre à une analyse. Pour lui, ce sont les conditions mêmes de la pensée, ou ce qu'il nomma les catégories de la raison, qui constituent les nécessités logiques de notre être. Reid avait conservé dans son système la réalité de la *vérité objective*, je dirai presque la réalité d'une tradition. Kant, en faisant de ces premiers principes les nécessités logiques, les formes de notre raison, ne garda que la réalité *subjective*. Comment franchir cet abîme du sujet à l'objet? De ce que les formes logiques de notre raison nous font voir de telle ou telle manière, il ne s'ensuit nullement que

ces pensées aient une réalité hors de nous, ni surtout que les choses soient ce que nous les voyons. Tel est le gouffre où, malgré ses gigantesques efforts, toute la philosophie allemande alla s'engloutir jusqu'à Hegel et ses successeurs.

Kant, cependant, essaya hardiment de le franchir, à l'aide de son impératif catégorique; il fit deux parts de la raison. Reconnaissant que la raison *théorétique* n'a aucune valeur de conclusion objective, il imagina sa raison *pratique*, c'est-à-dire, arguant non plus des nécessités logiques de l'intelligence, mais des nécessités logiques de l'action, et il déduisit de celle-ci l'ordre religieux. Mais, condamné à l'impuissance par son propre principe de la raison individuelle, il lui fallut reconnaître que ces nécessités logiques de l'action ne prouvent rien de plus qu'une forme inhérente à notre être, et ne sauraient conclure par elles-mêmes à la réalité objective de quoi que ce soit. Aussi se vit-il contraint à faire de cette raison pratique exactement la même critique que de la raison pure, laissant ainsi la philosophie sans conclusion. Cette tentative n'en est pas moins le plus beau titre de gloire de Kant. Avoir reconnu que la raison dernière et suprême de toutes choses ne peut se trouver que dans la pratique, que là seulement est le lien qui unit réciproquement la vérité objective à la vérité subjective, la raison de l'homme aux réalités vivantes, c'est tout un trait de génie, surtout de la part d'un esprit aussi abstrait et aussi métaphysique que celui de Kant.

Nous avons vu en effet comment le criterium de toute doctrine est son incarnation en actes vivants, son application à la vie pratique, et comment ce criterium peut seul ramener la science dans ses véritables voies. Pourquoi Kant a-t-il échoué dans sa noble tentative? C'est qu'avec toute la phi-

losophie moderne, il a cherché l'absolu dans l'homme. Or, qui dit absolu dit Dieu. C'est donc en Dieu, et uniquement en lui, qu'il faut chercher la raison suprême de toute science et sa certitude absolue.

Il est impossible de concevoir Dieu ne pensant pas. S'il pense, comme il convient à un être infini, tout ce qu'il pense est une réalité. Or, les idées de Dieu sont ce que nous appelons la vérité, puisque dans ces idées se trouve la raison de toutes choses et de leurs rapports. Ainsi la vérité a une réalité *objective*. Il est certain que l'être de la vérité n'est pas en nous, que nous n'en possédons que des notions imparfaites qui, telles qu'elles sont, suffisent pour le temps de notre vie terrestre. C'est en obéissant au sentiment que nous avons de la vérité, que nous nous élevons de la figure à la possession de la réalité vue, aimée, adorée dans ses splendeurs éternelles.

Ainsi est prouvée la vérité objective, puisqu'elle est l'idée qui vit en Dieu. Pour arriver à la subjectiver, il faut donc que la créature soit en relation avec l'idée qui est dans le Créateur. Si, enfermés dans le temps, il ne nous est pas possible de nous mettre en rapport *immédiat* avec la vérité objective, ou le Verbe, nous comprenons cependant que la vérité puisse nous faire communier à elle, en nous donnant le sentiment de son existence, et que cette notion soit en harmonie avec notre destinée sur la terre. Cette communication de Dieu à nous est ce qu'on a de tout temps nommé révélation.

On ne sera donc point surpris, si, dans les théories diverses que développe ce travail, nous faisons intervenir le Verbe divin, et, par suite, le monde typique. C'est en face de ce monde que nous chercherons un jour la solution des pro-

blèmes que la raison s'est posés depuis tant de siècles, sans pouvoir les résoudre. A mesure que nous avons approfondi ses mystères, nous avons mieux compris que les erreurs, les impuissances de la raison pour arriver d'une manière certaine à la vérité, tenaient surtout à l'oubli ou à l'ignorance de la nature du Verbe, principe et fin de toute raison créée, premier et dernier mot de toute connaissance, alpha et oméga de tout.

Ainsi la réalité de la vérité objective n'est autre que l'Idée qui vit dans le Verbe. A quel signe pourrons-nous la reconnaître? Comment se manifestera-t-elle à nous? Pour qu'il y ait certitude, il faut un acte intérieur percevant la vérité, et un signe extérieur infaillible de cette vérité. L'acte intérieur est celui qu'analyse la philosophie dans ses traités de logique et de psychologie, presque tout entiers à refaire. Le signe extérieur, qui seul nous donne la certitude, n'a pas même été aperçu par les philosophes : c'est donc ce qu'il importe de montrer d'abord.

Lorsque je veux m'assurer de la vérité d'une idée, d'une proposition qui en est la formule, je recherche ses motifs de certitude. Où les trouver? En moi? Mais, par cet acte, l'intelligence humaine s'établissant comme autorité souveraine, s'érigeant en tribunal, pour juger la vérité, se fait ainsi supérieure à elle. Une semblable prétention n'a pas besoin d'être réfutée. Placerai-je le signe certain et le juge de la vérité dans le fait du raisonnement? Mais votre raisonnement demeure sans fondement, avant d'être soumis à un criterium certain de la légitimité de ses prémisses et de ses conclusions, et ce criterium ne peut être votre raison elle-même; nul, en logique comme en droit, ne pouvant être à la fois juge et partie. Il est, direz-vous, dans l'évidence. Mais

qu'est-ce que l'évidence? Quelque chose d'aussi incertain et d'aussi mobile que chaque raison humaine. Ce qui est évident pour moi ne l'est pas pour vous, ni pour mille autres; et comme vous ne pouvez forcer mon intelligence à ployer sous la vôtre, le débat est sans fin.

Direz-vous, avec les péripatéticiens, que l'idée elle-même est le principe de la certitude? Vous ignorez donc la généalogie des idées, comment elles sortent les unes des autres, comment toutes naissent de l'idée première, et qu'ainsi l'unité de la connaissance et de la certitude a une seule et même origine? Si le jugement de la certitude appartient à notre raison, il faut dire aussi que la connaissance vient de nous, faisant ainsi de l'homme Dieu lui-même. Seul, Dieu donne l'idée; seul, il donne la certitude. L'homme n'est certain que de l'impression qu'il a reçue, quelle qu'elle soit; mais il ne saurait rigoureusement conclure de cette impression à la nature réelle de l'objet. Dieu nous donne l'idée par la médiation visible du monde et de la société; c'est aussi par une médiation visible qu'il nous donne la certitude. Cette médiation est le Verbe divin, le fait de la révélation positive, tant dans sa donnée historique et traditionnelle, que dans la société qui en perpétue la doctrine vivante [1].

Mais, dira-t-on, il faudrait alors avant tout prouver la divinité de la révélation. Et pourquoi? Sans doute nous devrions commencer par là, si nous donnions la révélation comme point de départ de la recherche de la vérité. Mais il n'en est rien. La raison travaille sur les pensées qu'elle re-

[1] Nous n'avons pas besoin de rappeler ici ce que nous avons déjà dit, que le mot révélation embrasse à la fois le sentiment révélé de la perfection, qui est en nous, la tradition universelle, la révélation proprement dite, l'Écriture sainte et les décisions dogmatiques de l'Église.

çoit, elle les analyse, les étudie sous toutes leurs faces, voilà son œuvre : mais, si elle veut prononcer un jugement irréfragable sur leur vérité, il lui faut recourir à la révélation, comme criterium ou pierre de touche de ses appréciations et de ses déductions. Pourquoi ? Parce qu'en dehors d'elle, il n'y a aucun criterium positif, infaillible ; parce qu'en dehors d'elle les opinions individuelles restent toujours de simples opinions, éternellement inconciliables et contradictoires ; parce qu'en dehors d'elle le principe même du jugement privé devient absolument impossible, puisqu'aboutissant en chacun à des pensées contradictoires, il ne peut s'affirmer en l'un qu'en se niant en l'autre, se détruisant ainsi lui-même jusque dans sa propre affirmation.

Rien ne saurait prévaloir contre l'histoire de l'esprit humain, allant de doute en doute et d'erreur en erreur, dès qu'il s'éloigne de ce criterium. Les passions peuvent bien ne pas admettre que Dieu seul est infaillible, mais la chair et le sang ne sont pas l'intelligence, ne sont pas la raison.

L'essayeur n'a nul besoin de prouver les éléments dont se compose la pierre de touche, et de connaître sa nature intime, il lui suffit de savoir, par la pratique, son invariable propriété. Prenez ainsi la révélation, sans vous préoccuper de sa divine origine ; et si elle seule établit une croyance commune entre les hommes, si elle seule concilie la raison humaine avec elle-même, la raison individuelle avec la raison collective, et la raison commune avec la raison divine, si elle seule replace l'homme dans toutes les lois de sa nature, alors force vous sera bien d'accepter ce criterium, lors même que, par une inexplicable inconséquence, vous douteriez encore de sa divinité [1].

[1] Du reste, cette divinité est prouvée, dans les divers ouvrages de la

Si le seul criterium certain, absolu, n'est pas Dieu ou sa Parole, il faut évidemment renoncer à le trouver jamais. Qui est infaillible au milieu de la variété et de la diversité, caractère fondamental de toute chose créée? Aussi, dès que l'homme se sépare de ce criterium, doctrines et faits, tout, dans la vie individuelle ou sociale, devient anarchie. Est-ce qu'en dehors de la vérité traditionnelle, vous avez jamais trouvé sur votre route autre chose que des ruines? C'est à l'aide de ce criterium que les philosophes anciens arrivèrent à la certitude touchant quelques vérités importantes, nécessaires à la vie spirituelle.

D'ailleurs, pourquoi les philosophes refusent-ils d'admettre la révélation comme un fait divin? Comment peuvent-ils prouver qu'elle ne vient pas de Dieu? Sans doute, notre raison finie ne saurait percevoir directement la Raison infinie; elles sont de deux ordres dissemblables, et il ne peut y avoir équation de l'une à l'autre. Il en est de la vérité dogmatique comme de toute idée, toutes deux sont de Dieu, et il est impossible à l'homme de se mettre en rapport immédiat avec elles. Nous ne connaissons les idées en Dieu que par la création, nous ne pouvons connaître la vérité dogmatique que par la parole. Aussi, est-ce par les actes que la révélation s'est manifestée à nous. Elle n'est pas une simple conception de l'esprit, mais un fait historique et toujours vivant dans la société, dans l'Église. La révélation est à elle-même sa propre démonstration, non-seulement par les miracles, les prophéties et toutes les autres preuves de ce genre, mais surtout par les œuvres pratiques dont elle est l'unique foyer, par ses harmonies (impossibles à toute autre

polémique chrétienne, par des preuves qui ne laissent aucun doute à quiconque les lit sans parti pris.

doctrine), avec la nature humaine, ses facultés, ses besoins, ses destinées. Elle saisit l'esprit par l'illumination, parce qu'elle est la vérité; elle saisit la raison par la force de la logique, en établissant son rapport vivant avec Dieu et la nature humaine, de telle sorte que pour la nier, il faut commencer par se nier soi-même. Voilà pourquoi le Christ dit à ses adversaires : « Si vous ne croyez pas à ma parole, » c'est-à-dire à la révélation de la vérité, « croyez à mes œuvres[1], » qui en sont l'incarnation. Qu'est-ce à dire ? Croyez à mes œuvres qui vous font connaître quelle est la vraie nature de l'homme, vous croirez à la vérité que je vous annonce, parce que seule elle peut les produire. Adversaires de la révélation, essayez de faire subir cette épreuve à vos doctrines, et nous verrons si elles vous font d'abord homme, puis l'homme de Dieu et de vos frères, l'homme du temps et de l'éternité, le lien vivant qui relie la création au Créateur.

Donnons un exemple de la manière de procéder suivant notre méthode. Si on veut enseigner le dogme de la Trinité divine, et que l'on parte tout d'abord de la révélation, les prémisses, incontestables pour tout chrétien, ne pourront satisfaire quiconque ne croit pas à la révélation et à l'autorité de l'Église. Quelle issue reste alors? Le voici : fidèle au sentiment révélé de la perfection qui est en tous, nous procédons ainsi. Regardez au monde visible, dirons-nous. Un examen attentif des phénomènes dont il est le théâtre nous conduit nécessairement à reconnaître que tout ce qui compose l'universalité des êtres est limité dans sa nature, sa forme, sa vie. Rien n'est cause et principe de son existence. Ce monde nous révèle par conséquent un Être infini, Principe de tous les êtres, et que nous

[1] Saint Jean, c. x, v. 38; c. xiv, v. 12.

pourrions appeler le *Père* de la vie. L'intelligence, la Sagesse qui régit toutes choses, et qui a si admirablement pourvu chaque créature de tout ce qui lui est nécessaire pour le but qu'elle doit atteindre, nous révèle cette cause créatrice possédant avec elle une Sagesse, une Intelligence égale à elle, et que nous pourrions appeler *Raison* de Dieu. L'unité qui étreint, qui embrasse toutes les parties de cet incommensurable ensemble dans une coordination vivante, dans une sublime harmonie, nous manifeste un lien d'unité entre la Puissance et la Sagesse, raison première et dernière de l'unité de tous les êtres, et auquel nous pourrions donner le nom d'*Esprit* de vie. Ainsi, dans l'acte créateur, nous découvrons, au moyen des créatures, trois termes distincts : Puissance, Sagesse, Union ou amour. Sommes-nous dans le vrai, ou ne sommes-nous que le jouet des idées que nous avons reçues? Comment saurons-nous si ces trois termes ont une réalité objective? Ma raison peut bien me donner la persuasion que les choses sont ainsi, mais pour la certitude, elle ne le peut. Puisqu'elle ne saurait passer dans l'ordre du Créateur ou de l'Infini, il faut que l'Infini lui-même s'incline vers nous, qu'il nous parle, et qu'il nous dise si l'illumination qui est venue en notre intelligence est bien de lui. J'ouvre les Livres saints et je lis : « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[1] », c'est-à-dire au nom du Principe, de la Sagesse et de l'Amour, source de toute vie. Ainsi la Trinité, écrite en caractères mystérieux dans toute créature, se trouve révélée par les mots les plus simples et les plus clairs qui puissent tomber dans l'esprit humain, pour lui donner, non l'entière intelligence,

[1] Saint Matth., c. XXVIII, v. 19.

mais une notion suffisante, de l'Être divin vers lequel nous nous sentons emportés.

Me demanderez-vous maintenant de vous prouver cette révélation elle-même? Ouvrez les yeux et regardez les faits. Deux philosophes, deux hommes qui ne pensent que par eux-mêmes, ont-ils jamais été d'accord sur la nature et l'essence de Dieu en dehors de cette révélation? tous les chrétiens, des milliards d'hommes, le sont depuis la genèse du monde, en s'appuyant sur elle. Le dogme de la Trinité lui-même, dès qu'on a voulu le soumettre à la raison humaine, n'a pu trouver deux hommes qui le conçussent de même en dehors de cette révélation : tous les chrétiens sont unanimes. Voyez de plus ce que cette parole a créé de bien dans le monde, depuis la divine passion du Calvaire. L'humanité lui doit tout. Or, le bien n'est que la vérité manifestée en actes. En dehors de cette parole révélée, il n'y a nulle croyance morale commune entre les hommes, nulle vie sociale spirituelle. C'est la démonstration par la pratique, qui suppose et résume en elle tous les autres motifs de certitude. Malheur à qui ne sait voir la preuve de cette vérité dans son harmonie vivante avec notre nature et notre fin! N'est-il pas vrai que, sous l'action de la puissance créatrice, toute idée prend un corps? Chaque être n'est-il pas une idée matérialisée? Aussi la Vérité même, pour ramener l'humanité dans ses voies, s'est fait chair, afin d'être accessible à nos sens. Il en doit être ainsi de chaque vérité dans son rapport avec l'homme. Chacune peut revêtir une forme externe; les vérités géométriques, par exemple, passent de l'état d'idée à l'état de figure matérielle. Les vérités dogmatiques sont soumises à la même loi; elles doivent se résoudre en actes vivants, dont l'harmonie avec notre vraie nature est

la dernière démonstration. La Sagesse divine, n'agissant que dans un but digne d'elle, ne révèle jamais de vérités pour être un simple objet de la curiosité humaine, mais pour servir à notre développement moral. Essayez de vous soustraire à cette loi universelle de la vérité, et vous verrez, par le mal et la souffrance, que vous avez violé la loi même de votre vie.

Remarquons-le, rechercher les motifs de certitude, c'est déjà se placer en dehors de la certitude réelle, c'est-à-dire vivante et pratique. En effet, la certitude préexiste à tout examen, car l'examen suppose déjà le doute ; on ne démontre pas ce dont tout le monde a la certitude. Qu'un homme nie le mouvement, on marche devant lui, et cette démonstration par le fait est seule sans réplique. A ceux qui prétendraient nier la morale, opposez simplement le fait, volez le fruit de leur travail, accablez-les d'outrages, et vous verrez bientôt, à la violence de leurs récriminations, qu'ils reconnaissent parfaitement la loi morale, lors même que, par une coupable inconséquence, ils ne la pratiquent pas. Quiconque *prie et fait le bien* répond par le *fait* à ceux qui nient la prière et la vertu. Quiconque se sacrifie pour Dieu et ses frères répond par le *fait* à ceux qui nient l'ordre surnaturel et divin. Cette logique des faits est celle qui gouverne le monde, il n'y en a point d'autre; c'est la certitude pratique et vivante. L'homme y croit comme il croit à la vie, parce qu'il la voit, la touche et la sent; il l'aime, la comprend et la veut par le bien qu'elle lui fait, jugeant simplement l'arbre à ses fruits, selon la méthode évangélique. Aussi la certitude réelle ne démontre pas seulement, elle *montre*, et, en cela, elle est éminemment supérieure à la certitude mathématique elle-même. Puisque le

fait agit, parle, opère sous nos yeux, quelle autre preuve pourrions-nous lui demander qui ne soit comprise dans celle-là?

Mais l'homme, étant un être essentiellement libre, peut toujours nier les faits, même les plus visibles et les plus palpables. D'ailleurs le fait n'est, en lui-même, qu'un phénomène physique, dont la raison et la signification morale ne sont visibles que pour ceux qui connaissent ou possèdent déjà le principe, l'esprit de vie qu'il manifeste. Pour celui qui n'a pas appris à s'imposer la loi des saintes obligations morales, la pratique de la vertu n'est que faiblesse d'esprit, tandis qu'elle est au contraire le plus haut degré de sa force. Pour celui qui n'a pas su s'élever jusqu'à la source de ce charme inexprimable, de cette sublime supériorité, que donne à l'homme son triomphe sur les sens et l'orgueil, la chasteté et l'humilité n'expriment que l'impuissance et la bassesse, tandis que c'est au contraire l'apogée de l'amour et de la grandeur. Pour celui qui n'a point ressenti la grâce sensible, la puissance vivifiante de la prière et du culte, l'homme qui prie n'est qu'un être à genoux, murmurant des mots sans portée. Pour celui qui n'a point éprouvé la divine transformation morale qu'opère en notre âme le sacrifice de nous-mêmes, le martyre du missionnaire et le dévouement de la sœur de charité ne sont tout au plus que l'effet d'un tempérament exalté et sympathique. Ainsi, pour que le fait soit compris, dans sa signification morale, dans sa raison divine, il faut inoculer d'abord dans l'âme de celui à qui on veut le faire comprendre le principe même, l'esprit de vie qu'il manifeste; et s'il est impossible de l'y faire passer par l'expression, si saisissante et si sublime qu'elle soit, du fait lui-même, il ne reste plus d'autre voie que la pensée ou la

raison expliquée du fait. Cette raison est dans l'harmonie du fait avec notre nature, dont le moi vivant est la conscience de l'indéfini ou de la perfection. L'ordre intellectuel tout entier n'a pas d'autre loi et d'autre but.

La raison des faits est le fondement de tout l'édifice de la science, qui, pour être complète et positive, doit embrasser Dieu, l'homme et l'univers. Ces trois objets de la connaissance s'offrent à nos investigations comme le but évident de notre nature mixte et exceptionnelle sur la terre, unis à Dieu par l'esprit et au monde par le corps, nous possédons ainsi les moyens d'arriver à nos destinées suprêmes. Il n'est point permis de séparer ces trois termes, car Dieu ne se manifeste à nous que par la création et dans l'humanité.

Toutes les vérités qui découlent de ce triple rapport de l'homme exigent que nous en ayons en nous l'esprit vivant, la raison, puisque l'Apôtre nous dit : *rationabile obsequium vestrum* [1], et que « vouloir s'en tenir à la foi, sans aspirer à l'intelligence (de son objet), est, selon saint Augustin, la condition la plus mauvaise de toutes ; c'est une ignorance du but de la foi et de son utilité [2]. »

Une chose peut être vraie en elle-même, et ne pas l'être pour nous. Pour que la vérité vive en nous, qu'elle soit ferme, inébranlable, indestructible contre toute attaque, il faut que son esprit vivant devienne notre propre esprit, sa raison d'être, la vie de notre propre raison, de sorte que notre existence morale repose non sur le syllogisme, mais sur le fait pratique de la réalisation de la vérité en nous.

Considérons sous ce point de vue le dogme de la Trinité. L'homme est une force : qu'il le veuille ou non, sa force ne

[1] Rom., c. XII, v. 1.
[2] Lettre XX, ch. II.

persévère que par l'action de la puissance créatrice. Mais, à cause de sa liberté, l'homme peut se servir de cette force en dehors du plan de Dieu. La puissance divine opérant seule l'ordre, l'unité, l'harmonie, l'homme en s'isolant de sa direction détruit tout en lui, dans la famille, dans la société.

Intelligence créée pour la vérité, l'homme essayerait en vain d'échapper au rayonnement de la lumière éternelle; elle atteint tous les esprits, comme le soleil toute créature. Mais l'homme peut abuser de la lumière spirituelle, comme il abuse de la lumière phénoménique. S'il se soustrait à l'inspiration de la Sagesse éternelle, il s'emprisonne dans son moi ou dans les créatures; et, destiné à pénétrer les merveilles de l'infini, il ne sait plus rien ni de lui-même, ni du monde, ni de Dieu, il s'évanouit dans le doute et le désespoir. Au lieu de s'élever comme la flamme vers le soleil, vers les régions pures et sereines de l'esprit, il s'abîme dans les phénomènes fugitifs et inexplicables de ce monde.

L'homme est amour, comme il est force et intelligence : n'est-il pas une imitation de Dieu? Or, l'amour, en nous, ne saurait être qu'une effusion de l'amour qui est en Dieu, unité du Père et du Fils, afin que nous soyons un avec Dieu et nos frères. L'homme ne peut se dérober à cet amour qui embrasse toute la création, mais il peut le détourner de sa source et de sa fin. Alors il mutile sa nature, se fait seul, n'aime que lui; perdu d'orgueil, il se plonge dans les sens, et leur demande en vain la satisfaction de ce besoin d'aimer qui devait monter jusqu'à l'infini; sa dégradation se consomme par ce divorce de son cœur avec Dieu. Dans ces abîmes sans fond, où l'homme se précipite, en s'isolant de Dieu, autant qu'il est en lui, on n'entend plus que les cris

sauvages de la haine et de la vengeance; individus, familles, peuples, ne sont plus que des mots sans signification, désordre moral, enfer anticipé où l'on ne connaît que larmes et désespoir. Dieu l'a dit, et sa parole ne passe pas. « Ceux qui me méprisent tomberont dans l'ignominie. »

Voilà l'homme ne correspondant plus à l'action divine. Supposez, au contraire, l'incarnation de la Trinité en lui, selon qu'il est écrit : « Nous viendrons en vous mon Père et moi, » et par conséquent l'amour qui nous fait un, alors cette vérité dogmatique aura son dernier criterium. Par cette réalisation vivante de Dieu au sein de l'humanité, l'homme manifeste l'unité de sa nature et toutes ses harmonies avec elle-même, Dieu et ses frères. Sa puissance fonde l'ordre et la paix dans toutes ses facultés, dans tous les éléments de la famille et de la société, où Dieu a marqué sa place. Son intelligence, rayonnant des splendeurs du Verbe, qui est la vérité, le bien et le beau, s'épanche en torrents de vie dans toutes les âmes. Son cœur, uni à celui du Christ, qui est venu pour replacer le monde sous l'action de l'adorable Trinité, contient d'inépuisables trésors d'abnégation, de tendresse et d'héroïsme. L'esprit est roi, les sens esclaves; et la pureté, élément le plus puissant de la civilisation, le plus beau fleuron de la couronne de Dieu, répand partout ses parfums de grâce et de beauté célestes. L'homme devient l'incarnation de la Trinité rendue visible dans sa vie. C'est le chrétien martyr s'immolant à la vérité; c'est saint Vincent de Paul s'immolant à la charité.

Cette philosophie n'est-elle pas vivante? Elle force le chrétien à manifester sa foi par ses œuvres, et contraint l'incrédule à s'incliner devant le fait d'une révélation qui manifeste sa divinité par le bien qu'elle apporte au monde.

On peut nier un dogme, on ne nie pas la vertu. Si, dans un jour de délire, l'incrédule osait la nier en théorie, il se rétracterait bien vite, lorsque, lui appliquant sa propre négation, on l'atteindrait dans ce qui lui est le plus cher, le forçant ainsi à se réclamer d'une loi morale, qui n'est vraie et obligatoire que si elle a une sanction divine.

Résumons ici notre théorie de la certitude.— Le fait extérieur et sensible du monde visible, voilà notre point de départ. Ce fait se voit, il se sent, il se touche; il ne se discute pas. C'est l'axiome fondamental des sciences mathématiques elles-mêmes.— Ce fait a cependant un criterium qui le juge. Ce criterium, c'est la raison de l'homme. Que nos sens nous disent que le soleil tourne autour de la terre, notre raison vient, qui rectifie la donnée des sens et constate, au contraire, que c'est la terre qui tourne autour du soleil. Ainsi de tous les phénomènes.— Mais la raison elle-même a besoin d'un criterium. En effet, dès qu'elle passe de l'observation des phénomènes à l'idée qui est leur raison d'être, elle se résout en autant d'opinions contradictoires qu'il y a d'hommes qui pensent. Il n'en saurait être autrement, puisque cette raison, étant de sa nature finie, ne peut avoir son criterium que dans la raison de Dieu. La Raison divine faite humanité ou le Verbe incarné, voilà donc le criterium infaillible de la raison humaine. — Ce criterium absolu nous ramène lui-même à notre premier point de départ, par sa manifestation visible en un fait historique et permanent, dont l'Évangile est le centre, et l'Église le rayonnement. Ici le fait physique, élevé à la hauteur d'un fait divin, devient à lui-même sa démonstration et sa preuve, par la vertu morale qu'il renferme.—Ainsi, partis du monde physique pour arriver au monde moral, en traversant le monde intellectuel,

nous embrassons tout à la fois l'univers, l'homme et Dieu, le second étant la raison du premier, le troisième la raison des deux autres, et tout se résumant dans le fait moral que personne ne nie, ne peut nier, et dont se réclame le plus incrédule lui-même, dès qu'il est blessé dans son individualité. Si là n'est pas la certitude, nous ne savons où la trouver.

IV. La certitude, dit la philosophie allemande, je l'ai cherchée partout et ne l'ai trouvée nulle part. Plongée depuis Kant dans les abîmes les plus profonds de la science, pour en découvrir le dernier mot, le secret, je n'ai rencontré au fond que ce dôute universel que signalent Socrate et Pascal lui-même, et qui, par une étrange contradiction, est en même temps une affirmation universelle. Vous me comprendrez, vous qui avez si bien montré l'antinomie fondamentale, qui est la racine même de la nature humaine et le caractère constitutif de tout être. Étudiant successivement toutes les conceptions religieuses et philosophiques par lesquelles est passé et passe encore l'humanité, j'y ai vu autant de vérités relatives, imparfaites, se complétant l'une par l'autre, formes diverses et progressives de la vérité une, absolue et réellement universelle que je cherche, et qui serait celle qui les unirait, les résumerait, les synthétiserait toutes, sans en exclure aucune. Si le christianisme était vraiment, comme vous le dites, cette vérité universelle, il ne nierait et n'exclurait aucune des doctrines, aucun des systèmes, aucune des conceptions religieuses et philosophiques, « contenant alors tout universellement, » comme le définissait Vincent de Lérins, et comme l'implique son nom de catholique. Mais en est-il ainsi? De deux conceptions écloses même dans son sein, il n'accepte l'une qu'en excluant l'autre. Or, c'est là précisément le contraire du caractère d'u-

niversalité, qui est le sceau de la vérité absolue qui seule peut donner la certitude complète, immuable.

Séparons d'abord la question de certitude de la question de vérité. Répondons à la seconde, nous passerons ensuite à la première.

Cette objection, on le voit, se résume en une seule pensée : l'homme se sent né pour ne se reposer jamais que dans l'absolu ; il ne saurait s'arrêter définitivement que dans l'absolu ; là seulement est le dernier mot de sa destinée ; et comme l'absolu suppose la vérité universelle, infinie, qui comprend en soi tout ce qu'il est possible de concevoir, il doit résumer, synthétiser tout système, toute doctrine, toute conception du passé, du présent et de l'avenir. Oui, l'homme se sent né pour ne se reposer jamais que dans l'absolu : c'est là le terme de son activité, de sa vie ; par conséquent aussi dès qu'il l'atteindrait, son activité, sa vie, ayant touché leur terme, cesseraient à l'instant ; ce serait la mort par l'apothéose même ; l'homme n'aurait plus de raison d'être, parce qu'il n'aurait plus de but à atteindre. Voilà pourquoi ce but, toujours placé devant lui, reste en même temps toujours inattingible, non-seulement dans le temps, mais encore dans l'éternité, comme le proclame Bossuet lui-même. Oui, l'homme ne saurait s'arrêter définitivement que dans l'absolu ; là seulement est le dernier mot de sa destinée. Mais précisément parce qu'il doit ne s'arrêter jamais, parce que cet arrêt, dans son essor, dans son ascension sans bornes vers Dieu, qui est toute sa vie, serait l'anéantissement et la mort, parce que sa destinée n'aura jamais dit son dernier mot, qui serait sa fin ; par cette raison même l'absolu, dont il doit s'approcher toujours davantage sans jamais l'atteindre, est l'orientation, mais non

le terme de sa route, sa direction et non sa limite. La raison en saute aux yeux; l'absolu n'est l'absolu justement que parce qu'il est sans limites et sans terme.

L'erreur sur laquelle cette objection repose, c'est donc de vouloir la science, la vérité dans l'absolu, c'est-à-dire dans un terme final qui, s'il pouvait exister, serait leur anéantissement pour nous, puisque tout étant atteint, tout finirait; toute activité, tout progrès, toute vie cesseraient à l'instant. L'erreur, c'est de prendre cet absolu comme une limite, une borne, au lieu d'y voir l'inépuisabilité, l'illimité de cette vérité et de la vie qui est en elles. L'erreur grossière, incroyable, c'est de prendre ainsi la limite pour l'absolu, la mort pour la vie, le néant pour l'être. Posez le but, et marchez-y de toutes les puissances vives de votre être, à merveille! seulement n'oubliez jamais que ce but, étant l'absolu, est nécessairement par cela même l'inépuisable, l'inattingible, l'infini toujours devant vous. Hardis chercheurs de l'absolu, poursuivez sans relâche vos efforts; mais ayez soin de vous rappeler qu'on ne possède jamais l'absolu, tout simplement parce qu'étant l'absolu, il n'a point de bornes et ne saurait en avoir. On ne sait pas ce qu'on demande, on ne sait pas ce qu'on veut, en parlant de science et de vérité absolues, on n'énonce en réalité qu'une flagrante contradiction, un grossier contre-sens. On voudrait, en définitive, une science où il n'y aurait plus rien à savoir, c'est-à-dire qui serait finie, terminée, au lieu d'être illimitée, sans bornes, et partant toujours progressive, toujours active, toujours vivante, de sorte que, sous prétexte d'absolu, on ne poursuit en réalité que la limite, ou l'opposé de l'absolu. A moins que s'érigeant en Dieu, on ne prétende posséder à l'infini la science infinie, et cela, pour comble d'absurdité, dans un

instant de l'espace et du temps, et en un être lui-même borné, puisqu'il a eu un commencement. Une telle prétention ne se discute pas, on la cite; c'est en faire une assez sanglante justice.

Est-il besoin d'ajouter que l'absolu, ou la négation de toute limite, implique l'impossibilité d'aucune distinction, et, par conséquent, l'impossibilité radicale d'aucune connaissance, et de l'intelligence d'aucune vérité? Est-il besoin d'ajouter que là où il y a une limite, une distinction quelconque, il y a nécessairement une différence, une distinction entre le bien et le mal, la vérité et l'erreur, la beauté et la difformité, le juste et l'injuste, et par conséquent que le christianisme ne saurait affirmer l'un de ces deux ordres qu'en excluant l'autre. Non qu'il ne résume et ne synthétise en lui l'esprit vivant de toutes les conceptions religieuses et philosophiques possibles, mais seulement dans la vérité réelle, pratique et vivante, qui est en elles, et non dans la forme étroite, limitative et tronquée sous laquelle elles défigurent cette vérité. D'ailleurs, ce dégagement de l'esprit de vie, enfermé dans la limite de toutes ces conceptions successives, est l'œuvre incessante, toujours ancienne et toujours nouvelle, qui ne saurait s'arrêter jamais dans cet essor sans bornes de l'esprit à travers les formules, que nous avons essayé de décrire, en traitant du sentiment de l'indéfini. Mais cette œuvre est impossible en dehors de son foyer central, qui est le Christ et son Église. Voilà ce que nous avons mille fois démontré.

Reste donc maintenant la question de certitude. Arrêtons-nous-y quelques instants.

La certitude contient trois termes, celle de l'existence réelle de l'objet, celle de sa nature, et celle de ses rapports

avec nous. Il en est ainsi dans les deux mondes, spirituel et matériel. Dans celui-ci, vous avez les sens extérieurs pour acquérir la certitude de l'existence des corps, l'expérience vivante et pratique pour en connaître la nature, arrivant, par l'action simultanée de cette expérience et des sens, à la notion exacte des rapports qu'il y a entre eux et vous. Vous les repoussez ou vous vous les assimilez, selon qu'ils sont contraires ou conformes aux besoins de votre nature. La même loi régit le monde des esprits ainsi que celui des corps. Ici seulement le sens est spirituel comme l'objet auquel il s'applique. Si c'est Dieu, nous possédons la certitude de l'objet par le sentiment que nous avons de son existence réelle, sentiment par lequel nous nous distinguons de lui, comme nous distinguons notre corps de tous les autres par les impressions des sens corporels qui nous les montrent distincts. La certitude de la nature de Dieu suit, dans un ordre plus élevé, la même loi que pour les êtres matériels ; elle nous est fournie par l'expérience pratique et vivante de l'infinité des perfections divines, dont toute perfection créée n'est jamais qu'une image finie. De l'action simultanée du sentiment de l'existence de Dieu et de l'expérience de ses perfections infinies naît la notion exacte des rapports entre lui et nous, par la vérité même et l'harmonie de notre nature, qui n'existe dans la plénitude de son unité que lorsque ces rapports sont vivants en nous.

Placer l'absolu dans la certitude, c'est nier la distinction non-seulement entre ces trois termes, mais même entre le sujet et l'objet ; c'est nier, par conséquent, toute distinction, toute connaissance et toute certitude possibles. L'absolu, dans le sens transcendantal, c'est l'identité du sujet de l'objet et du rapport. Ainsi, c'est supposer que

l'homme est la vérité absolue elle-même, c'est-à-dire que ce qui a un commencement n'en a point, que le créé est l'incréé, le fini l'infini, et que l'homme cherche avec effort l'absolu qui est lui-même. Nous le répétons, de telles absurdités ne se discutent pas, et c'est en faire assez justice que de les citer. La certitude est relativement absolue en ce sens qu'elle ne laisse aucun doute légitime, aucune raison vraie à lui opposer. Elle ne peut dépasser la nature de l'homme, mais il suffit qu'elle en remplisse toutes les conditions, qu'elle en satisfasse tous les besoins, qu'elle en fasse vibrer toutes les harmonies vivantes. Exiger plus, ce serait demander qu'elle fût inaccessible à l'homme, en en dépassant la nature, et partant qu'elle ne fût plus certitude au moins pour nous. La certitude n'implique nullement la capacité de comprendre ou de renfermer en soi l'objet lui-même. Est-ce que nous renfermons le soleil, la lune, les mondes, parce que nous les connaissons avec certitude? Il en est de même pour Dieu. Sans doute la raison peut toujours douter, mais prenez l'homme tout entier, et non avec sa raison seule, alors il ne peut douter légitimement, car il se sent dans toutes les harmonies de sa nature vraie. Roi de la création et son pontife suprême, il porte le front haut, ne s'incline que devant Dieu, et son coopérateur, embrasse l'humanité et la création dans l'amour qu'il a pour Dieu, et que Dieu a pour lui. C'est ainsi que la vérité vivante nous place au sein de Dieu, se manifestant en nous; tandis qu'en nous jetant hors de l'humanité, hors de la vie par l'orgueil, l'abstraction nous laisse emportés et suspendus dans le vide.

Enfin, nous avons clos la seconde partie de ce livre, partie de discussion et de critique, dont les stériles détails répugnent à l'élan de nos pensées ! En reprenant l'exposé dogmatique de nos principes, nous quittons avec joie ce désert de la raison humaine, dont les cailloux et les ronces ont déchiré nos pieds, et que nous avons traversé si péniblement, sans profit pour le cœur, ce sanctuaire où Dieu repose avec sa lumière et sa vie. C'est lui que nous voulons aimer, en lui-même et dans toutes ses œuvres. Après avoir recueilli avec amour la parole intime et mystérieuse qu'il murmure au fond des âmes par le sentiment de la perfection, nous voulons le montrer à nos frères à tous les points, et sous toutes les faces de la création, principe de tout être, de tout mouvement, de toute vie, présent partout, en tout et toujours, afin que nous apprenions à entendre sa voix qui nous parle en tout, qui nous attire et nous presse de l'attrait tout-puissant de son amour infini.

IX

DE L'INDÉFINI DANS LA CRÉATION.

La matière est et n'est pas. — Qu'est-ce que la création visible? — De la substance, de l'être et de la vie. — Folie de l'homme qui s'isole de Dieu. — Stérilité de la recherche directe de la nature des choses. — Cri de détresse de la philosophie. — L'univers visible et l'univers invisible. — Le brahmanisme a un peu raison. — Le mysticisme, ou le monde réduit au zéro. — Symbolisme universel de la croix. — Inexterminabilité de l'homme. — Bonheur éternel. — Son opposé.

> Est, non est, nihil aliquid, non omnino nihil.
> L'être-non-être, le rien quelque chose, le pas tout à fait néant.
> (SAINT AUGUSTIN.)

Au début de ce travail, nous avons posé, sous sa double face antinomique, la loi universelle de l'INDÉFINI. La caractérisant principalement dans le moi, dans la personnalité, dans l'homme, comme conscience de l'indéfini et sentiment de la perfection, nous l'avons laissé entrevoir et pressentir dans le monde visible lui-même. Si Dieu bénit ce travail, nous espérons que ce principe fondamental opérera dans le monde spirituel une révolution analogue à celle qu'accomplit dans les mathématiques l'introduction de ce qu'on nomme l'infini, et qui n'est en réalité que l'indéfini, ainsi que l'ont déjà fait remarquer un grand nombre de mathématiciens.

Pour montrer maintenant la vérité de la loi selon laquelle le monde visible nous conduit à l'intelligence du monde invisible, nous considérerons d'abord la loi antinomique de l'indéfini étreignant, régissant tout ce qui se meut, vit et respire dans la création. Ces considérations nous mèneront à la solution des questions si débattues, et toujours insolubles, sur la substance et la vie, sur la cause première

et la loi de tous les phénomènes qui s'accomplissent sans interruption sous nos yeux.

L'univers, avons-nous déjà dit, est l'*unicus multiplex*, l'antinomie que signale, dans son acception universelle, l'Écriture, en disant que Dieu a créé tous les êtres « en les opposant l'un à l'autre, » et qu'il faut « ainsi voir dans toutes les œuvres du Très-Haut deux et deux et un contre un [1]. » Dès le premier mot sur la création, la Génèse nous représente le monde comme l'indéfini sous sa double face antinomique. En effet, elle nomme la matière première *inanis et vacua*, *invisibilis et incomposita* [2], ce que répètent, en le développant, le livre de la Sagesse [3], Isaïe [4] et Jérémie [5]. Commentant ces paroles de la Genèse, saint Augustin dit que « nous ne pouvons connaître la matière qu'en l'ignorant, et l'ignorer qu'en la connaissant, *conetur humana mens materiam vel nosse ignorando, vel ignorare noscendo*, car ce n'est rien et c'est quelque chose, *nihil aliquid*, c'est l'être et le non-être, *est non est*. Elle n'est pas quelque chose, *non est aliquid*; elle n'est par elle-même ni figure, ni corps, ni esprit, et cependant ce n'est pas tout à fait rien, *non omnino nihil*, mais le milieu entre l'être et le non-être, la forme et rien, *sed medium quid inter formatum et nihil* [6]. » Il dit ailleurs du temps, résumant l'ordre des choses temporelles, « *est et non est, nec esse possumus dicere quod non stat, nec non esse quod venit et transit :* le temps est et n'est pas; on ne peut pas dire qu'il est, puisqu'il ne demeure

[1] Liber Ecclesiastici, c. XXXIII, v. 15.
[2] C. I, v. 2.
[3] C. XI, v. 14.
[4] C. XXXIV, v. 11.
[5] C. IV, v. 23.
[6] *Confessions*, l. XII, c. III, VI, etc.

pas, ni qu'il n'est pas, puisqu'il vient et passe [1]. » Or, qu'est-ce que cette conception de la création, sinon l'indéfini sous sa double face antinomique, où la vie et la mort sont *unum et idem*?

Ainsi la matière *est et n'est pas*. Qu'est-ce à dire? Elle est par rapport au néant proprement dit, car elle constitue la limite dans l'espace. « L'enfer, dit Job, est nu devant Dieu, qui a étendu l'aquilon sur le vide, et a suspendu la terre sur le néant, *et appendit terram super nihilum* [2]. Elle n'est pas par rapport à l'Être proprement dit, par rapport à Dieu, car elle n'a pas en elle sa raison d'être; elle est une simple négation, une limite. « Voici, dit le psalmiste à Dieu, que vous avez posé mes jours dans la mesure, et ma substance comme le néant devant vous, *et substantia mea tanquam nihilum ante te* [3]. » Cette conception antinomique ne nous semble étrange que parce que nous ne réfléchissons nullement aux choses même dont nous usons chaque jour. Ainsi, en arithmétique, qu'est-ce que le zéro? Le néant, une simple négation, une pure limite, car le zéro n'a par lui-même aucune valeur. Cependant placez le zéro à la droite d'un ou de plusieurs chiffres, et soudain cette simple négation, sans aucune valeur par elle-même, donne aux chiffres qui précèdent une valeur de dix en dix fois plus grande, en proportion des zéros qu'on ajoute. Le zéro est donc l'expression rigoureuse, la représentation mathématique de la matière. On peut dire en effet du zéro qu'il *n'est pas*, puisqu'il n'est qu'une pure négation, un zéro comme valeur, et cependant on peut dire avec non moins de raison qu'il *est*,

[1] *Enarratio in psalmum* XXVIII.
[2] C. XXVI, v. 6, 7.
[3] C. XXXVIII, v. 6.

puisque ajouté à d'autres nombres, il leur donne une valeur décuple.

La matière élémentaire a pour limite d'un côté le néant, et de l'autre la vie, l'être qui ne lui est pas encore donné. Elle est donc par rapport au néant dont elle forme la limite; elle n'est pas par rapport à l'être, à la vie, qu'elle ne possède point encore, *est non est*. De la sorte, la matière n'est encore, comme dit saint Augustin, ni corps, ni esprit; elle n'a ni figure, ni couleur, elle est sans forme, vide, invisible, *inanis*, *vacua*, *invisibilis*. Ce n'est pas tout à fait le néant, *non omnino nihil*, mais ce n'est pas l'être. Comment le nommerons-nous? Une négation, une limite, un zéro. Vienne la vie, ou si vous l'aimez mieux l'agent de la vie, qui s'empare de ces éléments pour les agréger, leur donner une forme, une couleur, et alors vous retrouverez la loi d'antinomie dans tous les êtres qui composent le monde.

Qu'est-ce, en effet, que la création tout entière, de l'atome aux globes qui marchent dans l'espace, du minéral à la plante, à l'animal, à l'homme? Rien autre chose qu'une ascension toujours progressive de l'être, de la vie, par une négation incessante et toujours plus élevée de la limite, *processus* hégelien, négation de la négation, dont nous avons longuement décrit le procédé dans notre premier chapitre sur l'indéfini. La vie minérale est déjà une négation de la limite qui sépare entre eux les atomes, les corps simples. La vie végétale, passant de la négation de la limite externe à la négation de la limite interne, assimile par intussusception ce qui, dans le minéral, n'était qu'aggrégé par juxtaposition. La vie animale vient ajouter, à la négation externe et interne, la négation de la limite dans l'espace, en donnant à l'être nouveau un mouvement qui lui est propre. Non

pas, ni qu'il n'est pas, puisqu'il vient et pass … e la
ce que cette conception de la création, … haîne
sa double face antinomique, où la vie … degrés
et idem? … de la li-
Ainsi la matière *est et n'est pas* … i précède,
par rapport au néant proprem … ui suit.
limite dans l'espace. « L'enf … purement limi-
qui a étendu l'aquilon sur … u côté de la vie, illi-
le néant, *et appendit te* … en est donc une simple
par rapport à l'Être … e brise-t-elle incessamment
car elle n'a pas … -elle, finit-elle pour cela? Tout
simple négation, … ndéfinie et inépuisable qu'à cette
que vous avez … et de recomposer sans cesse les formes
stance comm … est un fait constant en physiologie, c'est
quam nihil … s se renouvellent incessamment jusque dans
nous se … corps, à ce point qu'il est impossible de fixer un
nullem … de seconde, un espace de temps appréciable, où
Ain … forme soit absolument identique. Dans cette négation
si … jours continue de la négation ou de la limite, on n'appelle
ort que la transformation de la forme générale ou du corps des êtres organisés ; mais comme il est constant que cette forme générale est toujours en dissolution ou en état de mort, comme elle est toujours en recomposition ou en état de vie, et que ces deux mouvements n'en forment au fond qu'un seul, il en résulte que ce qu'on nomme la mort et la vie ne sont que les deux faces d'une seule et même chose, *unum et idem*. La vie, c'est l'être niant la limite, c'est-à-dire dissolvant le corps par l'action même de cette vie. Mais cette négation de la limite, cette dissolution du corps, c'est précisément la mort. D'un autre côté, si la vie est la négation de la limite, lorsque cette négation est non plus partielle

ˀt que le corps se dissout complétement par ce
mort proprement dite, c'est l'essor, c'est le
ˀa vie. De sorte qu'en y regardant de plus
ˀellement et véritablement, avec tous
ˀe ce qu'on nomme communément
ˀmme ordinairement la vie. On
ˀıstin, dire de l'existence terrestre
ˀ la vie », et de notre trépas que c'est « la
. » Faut-il s'étonner, après cela, d'entendre
ecrier : « malheureux homme que je suis, qui me
.era du corps de cette mort[1] ? » La matière, en effet,
.e corps, c'est la limite : « Ma substance est comme le néant devant vous, dit le prophète, *substantia mea tanquam nihilum ante te.* »

Nous ne pouvons supposer que les diverses écoles de philosophie rejettent l'explication que nous avons donnée de la formule antinomique « de l'être et du non-être. » En effet, ne l'admettent-elles pas en Dieu, où elle ne saurait se trouver, l'infini n'ayant dans sa *nature* qu'un seul et même aspect? N'ont-elles pas enseigné et n'enseignent-t-elles pas encore, que l'idée du fini n'est que l'intelligence divine elle-même, identifiant ainsi, non pas dans une antinomie, mais dans une contradiction absolue, les deux natures opposées? Ne serait-ce point là la cause du panthéisme contemporain? Nous aimons donc à croire, qu'après y avoir réfléchi, on sera aussi disposé à repousser de la notion de Dieu ou de l'infini cette contradiction, qu'à admettre dans la créature l'antinomie, loi universelle des êtres dont la synthèse est dans le Verbe, comme nous l'expliquerons bientôt.

Cette manière de concevoir la vie des êtres n'était pas in-

[1] Rom., c. VII, v. 12.

contents de ces points généraux de la séri . tout savoir
création, parcourez un à un tous les anne idamentales,
de la vie inorganique et organique, et aux huit *koouas*
de cette échelle, vous remarquerez s. L'invention de
mite, plus complète que pour le t onte à peu de généra-
et moins imparfaite que pour le mboliques se retrouvent
Toute forme de la vie étar uble nom de *livre de l'unité*
tative et finie, ne rend ou n' is expriment en effet cette anti-
mitée et indéfinie en elle aton parle souvent en la nommant
négation, une limite. *utre*, et qu'il regarde comme le prin-
toutes ces formes. ce. Ils expriment la distinction dans l'i-
au contraire, elle *ité* dans l'immuable, l'indéfini dans le fini.
condition de d l'antinomie mathématique de l'indéfiniment
de la matièr *l'indéfiniment* petit, dont il fut le premier pro-
que ces f *En* effet, dit Frédéric Schlegel, comme dans les
le mêm *les* deux côtés oxygène et hydrogène d'une colonne
milli *-chimique*, les deux extrémités positive et néga-
cet *l'électricité*, enfin, la force attractive et répulsive des
t *de* l'aiguille aimantée, manifestent et constatent une
position et un jeu dynamique entre les forces et les phé-
nomènes de la nature; il paraît que, dans la doctrine des Chi-
nois, l'idée abstraite de cette opposition et de ce jeu dyna-
mique de l'existence se trouve indiquée comme la base de
tout savoir[1]. » Voici, d'après la traduction de M. Abel Ré-
musat, comment l'Y-King expose cette doctrine de l'anti-
nomie ou des *oppositions* dans *l'unité* : « Le grand principe primitif a engendré et produit les deux *égalités* et les deux *différences*, en un mot les deux règles fondamentales de l'existence. Ces deux règles, ces deux *contrastes*, savoir le yn et le yang, ou en d'autres termes le *repos* et le *mou-*

[1] *Philosophie de l'histoire*, leçon III, p. 116.

le non), ont donné naissance aux quatre
qui, à leur tour, produisirent les huit
avec toutes les autres combinaisons

question de l'être et de la vie. « Ma
.e prophète, est devant Dieu comme le
.nts, vous avez cherché ce que c'était que la
, ce que c'était que la vie; que sais-je ce que
n'avez pas cherché? Mais qu'avez-vous trouvé? Nous
.llons le résumer au bas de cette page, en en appelant aux plus illustres philosophes[1]; et dites-nous si, après toutes vos définitions, je sais quelque chose de plus qu'avant de vous

[1] Les philosophes ne discutent pas précisément sur l'être, mais sur ce qui le constitue. Qu'est-ce que la substance, base de l'être? Qu'est-ce que la vie dans les deux ordres de réalités créées, ordre spirituel et ordre matériel?

« J'entends par substance, dit Spinosa, ce qui est en lui-même, ce qui subsiste de lui-même, ce qui ne peut se concevoir que par lui-même, ce dont la notion n'a pas besoin de la notion d'autre chose comme ayant dû la former. » Ainsi comprise, la substance est Dieu même, car seul l'infini a sa raison d'être en soi. Cette définition ne saurait donc convenir à la substance des êtres finis. Lorsqu'à l'occasion de tout être soumis à nos investigations on écrit, comme il est nécessaire de les écrire, ces mots, forme, limites, nombre, on sous-entend forcément celui de cause qui donne l'existence et la forme.

Selon saint Thomas, « la substance est toute chose à laquelle l'être convient, sans avoir besoin d'un support ou d'un sujet autre qu'elle-même. » Ainsi, la substance serait un être. La question se trouve-t-elle résolue? Évidemment non. D'ailleurs, comme nous le verrons, aucun être ne peut subsister en soi; il faut nécessairement concevoir Dieu soutenant tout être qu'il appelle à l'existence; tout ce que l'on peut dire, c'est que les substances créées ont une existence distincte de celle de Dieu.

Selon Descartes, la substance est ce qui n'a pas besoin d'autre chose pour exister. Cette définition n'est qu'un écho de celle de saint Thomas en même temps que par son vague elle ouvre la porte à celle de Spi-

avoir lus. Cette impuissance des philosophes à résoudre le problème de la nature de la substance tient pour tous à la même cause : on se sert de la raison, on oublie les sens. On en appelle à l'intuition, en laissant de côté l'observation. Pourquoi ne profiterions-nous pas des progrès des sciences naturelles pour rendre à l'ontologie la vie qui lui manque? Pourquoi elle aussi ne servirait-elle pas à notre progrès moral, en nous ramenant avec plus de certitude, de ce que nous voyons à ce que nous ne voyons pas, de la création à Dieu?

En consultant la science, et en en appelant ensuite à la révélation pour confirmer ses théories, nous verrons que tout être se compose de deux éléments essentiels, la substance et la vie. Si nous étudions les êtres du monde visible, nous reconnaissons qu'ils se composent de molécules élémentaires, que la chimie réduit aux substances simples, plus la vie organique ou inorganique de ces êtres. Autre est la molécule du corps de la plante ou de l'animal, autre la force vivante qui l'aggrége.

Il nous semble que les philosophes qui ont traité de la substance l'ont entrevue seulement à l'état d'*être*. En la considérant, ils n'ont pas fait abstraction de la vie, qui lui est postérieure. La substance est la base de l'être, mais n'est pas l'être toute seule. Ainsi, la substance des êtres matériels est la matière à l'état élémentaire, sans forme, sans mou-

nosa. Elle nous dit que la substance est une existence réelle ; elle ne nous dit pas ce qu'est la substance elle-même.

Enfin, selon Leibnitz, la substance est tout ce qui a de la force. Ainsi ce grand philosophe confond deux choses parfaitement distinctes, l'être et la substance, la force et l'élément qui en est le substratum. La force ou la vie, qui dans les êtres matériels unit les éléments dont ils se composent, n'est-elle pas parfaitement distincte de ces éléments?

vement, sans vie. La vie, lumière-chaleur-électricité, venant s'emparer de cette matière que la chimie nomme corps simples, les aggrége, et voilà l'être, qui est la substance matérielle, plus la vie qui lui convient.

Loin de nous la prétention de dire ce qu'est la substance *en soi;* car nous ne pouvons connaître le tout de rien. Mais nous savons ce qu'elle est pour nous, appelés à voir les œuvres de Dieu pour nous élever par leur intermédiaire jusqu'à leur auteur. Lorsque l'homme demeure dans les conditions de sa nature, il sait tout ce qu'il peut savoir de Dieu, du monde et de lui-même, s'il ne s'isole pas de Celui qui l'a placé entre la lumière à sa source et son rayonnement limité, n'oubliant jamais qu'il est ici-bas pour s'initier seulement, à travers les œuvres créées, à la vision des réalités qui ne peuvent être qu'en Dieu.

Dans le monde visible, les êtres organiques ou inorganiques se composent de la substance matérielle, plus la vie, organique ou inorganique. Dans le monde invisible, les êtres intellectuels ou idées sont des notions venant de la Parole divine, plus la vie éternelle.

Les êtres spirituels se composent d'une substance spirituelle ayant la faculté d'aimer, de connaître et d'agir, plus la vie immortelle; et si, oubliant un instant le monde et ses phénomènes, nous nous élevons jusqu'à Dieu, nous verrons qu'il est la substance spirituelle, la puissance infinie, plus la vie éternelle. Mais l'infini étant nécessairement unique par essence, sa substance et sa vie ne font pas nombre, elles se confondent dans l'unité. Dans le fini, au contraire, dont la nature est à l'inverse de celle de l'infini, on ne peut confondre dans l'unité sa substance et sa vie, sans identifier la créature au Créateur.

Ainsi, dans tous les êtres créés, on doit logiquement distinguer la substance de la vie. Voilà pourquoi vous pouvez facilement concevoir la vie des êtres et non pas leur substance. Toute vie a sa raison d'être en Dieu, dans l'action de sa volonté pour la vie de la nature, et dans le rayonnement de la lumière éternelle pour la vie des intelligences. La vie existe donc avant les êtres qui sont destinés à y participer. Ainsi encore, vous pouvez concevoir la substance des êtres finis existant et n'ayant pas encore la vie; car la substance est parfaitement distincte de la vie. Est-ce que nous ne concevons pas la matière à cet état de désagrégation absolue, atomistique et élémentaire, qui exclut toute idée de division, et, par conséquent, dépourvue de toute forme, de tout mouvement, de toute vie? car la vie de la matière, c'est la force qui unit les molécules pour en former tel ou tel être.

Est-ce que nous ne concevons pas la substance spirituelle existant sans activité propre, sans idée, sans lumière spirituelle, et, par conséquent, sans la vie qui lui convient? Est-ce que sans doute ce n'est pas là la condition de l'enfant dans le sein de sa mère, où la vie même de son corps n'est que celle d'un parasite? Est-ce que la destinée de l'homme spirituel n'est pas d'entrer en communion avec le monde spirituel, au moyen seulement du monde phénoménique? Est-ce que, pour penser, il ne faut pas d'abord que l'organisme de l'enfant arrive au développement nécessaire pour pouvoir servir de médiateur à l'homme-esprit? Cette conception des conditions de la vie spirituelle n'est-elle pas confirmée par la révélation, qui nous apprend que « le Verbe illumine tout homme venant en ce monde, » et qu'ainsi, de même qu'avant l'apparition de la lumière dans

l'univers visible, il n'y avait que la matière rudimentaire et atomistique dont Dieu devait former tous les êtres, de même avant l'apparition de la lumière spirituelle en nous, il n'y a que la substance spirituelle destinée à recevoir la pensée? Au principe de la création, la matière était à son dernier état de division, comme dit le syriaque, ou invisible, selon les Septante, comme elle l'est encore, quand on décompose un être pour en former un nouveau : elle était vide et sans formes. La substance des êtres préexiste donc à eux ; et pour qu'un être soit, n'importe dans quel ordre, il faut deux choses, la substance, plus la vie de l'ordre où cet être se trouve placé.

A la substance matérielle unissez la lumière-chaleur-électricité, et vous avez l'être matériel. A la substance spirituelle unissez la lumière vraie, amour-intelligence-volonté, et vous avez l'être spirituel.

Nous savons maintenant ce que c'est que la vie, mais à la condition de ne pas poser la question d'une manière générale. Car, ainsi posée, la vie, la vie absolue, la vie de tout, ou la raison de toute vie, c'est Dieu. Voilà pourquoi vous ne pouvez concevoir aucun être vivant hors de Dieu, hors de son action, « *in Ipso vivimus, movemur et sumus.* »

Qu'est-ce que la vie dans les règnes de la nature? C'est la lumière. Mais comment une créature peut-elle être la vie des créatures? Parce qu'elle est la manifestation de la présence du Verbe divin dont l'action produit tous les phénomènes de l'univers. Voilà pourquoi la lumière n'irradie d'aucun foyer, comme nous le montrerons ; elle n'a son centre nulle part dans le monde visible.

Qu'est-ce que la vie des esprits? C'est leur communion avec le Verbe divin, qui contient en lui toute la science de

Dieu, et partant toute idée qui éclaire les intelligences.

Ainsi tout vient de Dieu, tout gravite vers Dieu, tout retourne à Dieu, comme au principe, au moyen et à la fin de tout. Ainsi la créature, à quelque ordre qu'elle appartienne, demeure dans sa substance et dans sa vie, sous la dépendance continue de Celui qui l'a appelée à l'existence.

Que gagnerez-vous à prétendre le contraire? Est-ce que votre raison elle-même ne proteste pas contre les révoltes de la passion? Écoutez-la un instant. L'infini, vous dit-elle, par cela même qu'il est infini, est partout, et partout actif. Tout repos dans l'action, tout point d'arrêt dans l'un de ses attributs, le dépouillerait de l'infinité, qui ne connaît et ne peut connaître qu'un seul acte. Or, s'il agit toujours, il produit toujours; par conséquent il est toujours la raison de tout ce qui est, et rien de tout ce qui est ne saurait, à aucun moment de son existence, s'isoler de l'action divine où est son principe et sa fin. La raison le dit, et avec une telle force, qu'il est impossible d'y résister. De son côté, la révélation, qui justifie toujours la raison, quand la raison est dans le vrai, nous dit que « Dieu opère incessamment, » et que son Médiateur, qui est le nôtre, « opère incessamment aussi. » Elle nous dit que « c'est le souffle de sa bouche qui est toute la vertu, » toute la force, toute l'existence des créatures. Elle nous dit que sans ce divin Médiateur « nous ne pouvons rien faire; » que nous ne pouvons ajouter « un seul jour à notre vie, » non plus « qu'une coudée à notre taille, » et que « pas un cheveu de notre tête ne tombe sans la permission de Dieu. » Elle nous dit que « c'est en lui que nous vivons, que nous agissons, que nous sommes. » Nous n'en finirions pas si nous voulions rappeler tous les textes qui confirment nos déductions.

Quel est donc l'intérêt si puissant qui pousse les hommes à vouloir s'isoler de Dieu, en se faisant le principe de leur activité spirituelle, en prétendant que leur raison peut quelchose toute seule? Qu'espèrent-ils en isolant la nature de son auteur, en supposant dans les êtres qui se succèdent une vertu qui est en eux-mêmes, sans doute, pour se reproduire seuls? Est-ce que tous les êtres n'unissent pas leurs voix pour confondre une telle prétention? Est-ce que leur permanence, leur simultanéité dans leur nature respective, ne montrent pas qu'il y a dans l'univers une force, une vertu universelle, indéfectible, c'est-à-dire l'infini avec son activité sans bornes, l'infini vivant ou Dieu?

Comment, vous si fiers dans votre néant! lorsqu'un rayon de la gloire divine tombe sur votre front, lorsque l'Infini lui-même vient vous chercher pour vous élever jusqu'à lui, vous ne voulez pas toucher à Dieu, entrer en société avec lui, sentir son action en votre esprit et en votre corps, et les exhausser jusqu'à son ineffable lumière, son éternelle beauté? Vous ne voulez pas voir son regard plein d'amour dans la lumière qui éclaire toute créature, sa bonté dans le parfum qu'exhale autour de vous la fleur? Vous préférez que les mondes roulent dans l'espace, aveugles, solitaires, sans l'Intelligence qui préside à leur harmonie? Vous préférez le désert, avec ses sables arides et son silence de mort à l'oasis, avec ses frais ombrages et ses eaux vives et limpides? Comment, sur la terre d'exil, dans les solitudes, au milieu des steppes, la voix d'un ami vient frapper votre oreille; il vous ouvre ses deux bras pour vous presser sur son sein, et tout votre être ne tressaille pas parce que cet ami c'est Dieu. Pourtant vous retrouvez la joie, la patrie, l'espérance, lorsque sur la terre étrangère vous rencontrez un visage aimé, sous

son regard lorsque sa main presse la vôtre, la solitude se peuple, le désert s'anime, le sourire épanouit vos lèvres, et deux larmes, en tombant, bénissent le ciel qui vous a rendu un frère !

Et vous ne sentiriez pas les saints enthousiasmes bondir dans votre cœur, et tout votre être éclater d'amour et d'extase en voyant Dieu apparaître partout, de l'atome aux étoiles, de la fleur au soleil, dans votre cœur ; votre esprit, dans le sang qui anime votre corps ! Mais alors, où est votre supériorité sur l'animal ? Il n'entend, lui, que les mugissements de la tempête, ne voit que le soleil qui se lève ou se couche, l'ombre du bois, l'herbe de la prairie ; il ne sait pas Dieu, ne le voit nulle part. C'est que Dieu a creusé un abîme entre l'animal et l'homme. L'animal entend, il n'écoute pas ; l'animal voit, il ne regarde pas : l'homme voit pour regarder, pour concentrer son âme avec toutes ses puissances sur l'objet de sa vision, pour aimer, pour comprendre, pour agir, en s'élevant du phénomène à l'idée qu'il manifeste, et de la raison du phénomène jusqu'à Dieu. « Mon Dieu, envoyez un législateur, afin qu'ils sachent qu'ils sont hommes. » Oh ! Verbe divin, qui vous êtes fait notre frère en prenant notre nature, élevez-nous jusqu'à vous, afin que le diadème que vous avez posé sur notre front reprenne son éclat, afin que nous cessions de nous perdre dans de stériles abstractions, pour vivre et pour agir à la face de Dieu et de nos frères !

Vous le voyez, nous ne cherchons à définir ni la matière ni l'esprit en soi, parce que nous en avons reconnu avec toute la science moderne l'impossibilité. Faisant ainsi de notre intelligence l'usage le plus digne, nous ne l'appliquons qu'à connaître ce qui peut nous aider à accomplir notre ma-

gnifique destinée de médiateur entre Dieu et ses œuvres. En l'univers comme en nous, dans la création tout entière, nous avons vu deux choses : la limite, qui est la substance, et l'indéfini, qui est la vie. La limite pure, ou la matière élémentaire, est venue se poser en face du néant, et elle a pu lui dire : Je suis l'être par rapport à toi, parce que je puis recevoir la forme, le mouvement et la vie, toi, tu ne le peux pas. Mais je suis en même temps le non-être par rapport à la vie, car elle n'est pas de moi, elle n'est pas par moi, elle n'est pas moi ; je la reçois, mais ne la fais point ; je la manifeste sans la contenir, car elle est l'indéfini et je suis le fini pur. Cette vie, s'emparant de la matière pour se manifester, la conduit progressivement et pas à pas de l'atome aux orbes célestes, de la poussière aux lichens, de la plante encore à demi-minérale au roi des végétaux, de là à l'animalité, depuis le zoophyte jusqu'à l'homme visible. Dans cette série toujours croissante, la limite pure est devenue une individualité, d'abord simplement externe dans le règne inorganique, puis interne dans le règne organique, et enfin, complète, parfaite, achevée dans l'homme, où elle n'a plus qu'à prendre conscience d'elle-même pour être un moi, une personnalité vivante, indestructible, immortelle. Alors l'homme, posé vis-à-vis de l'univers visible et de tous les êtres matériels, peut leur dire à son tour : Seul, dans cet univers, je suis l'être par rapport à vous, car j'ai conscience de mon moi vivant, de ma personnalité immortelle, comme amour, intelligence et volonté, et vous ne l'avez pas. Cependant je ne suis en même temps qu'une simple négation, une limite par rapport à Dieu, source unique et universelle de la vie, car lui seul contient en lui le principe, la raison, la fin de mon amour, de mon intelligence et de mon activité. Séparé de Dieu, je ne

suis rien, ne connais rien, ne peux rien que subir l'épouvantable supplice d'une aspiration sans bornes d'amour, de science et d'activité, s'épuisant dans le vide, enfer sans nom qu'aucune expression humaine ne peut rendre. Avec lui, en lui, au contraire, je suis tout, je sais tout, je peux tout; car la vie même de Dieu, à laquelle je communie dans le Verbe, devient ma propre vie, toujours possédée par moi, sans être jamais individualisée, car l'homme n'en jouit que par l'abnégation même qu'il fait de son amour, de son intelligence et de sa volonté, dans l'amour, dans l'intelligence et la volonté de Dieu. Félicité suprême éternelle, que rien ne saurait exprimer !

Nous avons vu en nous la limite ; mais, suivant en même temps la projection de notre vie dans son côté indéfinissable, nous avons nié la limite et nous avons rencontré l'infini, en obéissant au sentiment de la perfection ou de l'indéfini. Placé en face des créatures visibles, nous avons dit : voilà la négation, la limite, et ce n'est pas en elles que nous pouvons trouver l'indéfini que nous cherchons. Pourtant, elles doivent en être une manifestation, car elles sont destinées à nous ramener à notre principe. Ce sont des précepteurs muets, et cependant, comme dit le prophète, « il n'est aucun peuple, aucun homme qui ne puisse comprendre leur langage symbolique, » et lire leurs caractères hiéroglyphiques. En effet, regardez attentivement et dites-nous s'il n'est pas vrai qu'en nous heurtant dans tous les sens contre la limite, nous ne voyons, nous ne sentons partout que l'illimité ? Qu'est-ce, en effet, que nous percevons ? La limite sous laquelle la vie se manifeste ? Non ; car cette limite, n'étant en soi qu'une négation, nous reste toujours inaccessible. La vie indéfinie en soi partout et toujours manifestée ? Oui, voilà ce que nous

percevons. La limite, c'est l'abstraction, c'est le vide : aussi ne constitue-t-elle et ne saurait-elle jamais constituer une science. La vie, c'est le réel, c'est le vrai : aussi toute science est-elle la constatation d'une réalité vivante.

Prenez tel être que vous voudrez, le minéral dans le rocher, la plante sur la terre, l'animal au sein de la nature, et votre corps et le mien, partout la borne, mais aussi partout la vie. Où est son foyer? d'où rayonne-t-elle? Croyez-vous que la plante, que l'animal individualise la vie? Non ; tous y communient, mais aucun être ne l'arrête, ne la fixe en lui. De là cette transmutation incessante des formes, cette palingénésie universelle où la vie recompose partout et toujours, parce qu'elle décompose toujours et partout. Elle est là sans cesse en action, brisant successivement toutes les formules, toutes les formes par lesquelles elle se manifeste, pour les renouveler sans relâche dans une perpétuelle métempsycose. Chaque individu puise dans un trésor commun qui appartient à tous, et qu'aucun ne possède exclusivement.

Ce que nous disons de la vie, il faut le dire du mouvement, qui n'est que la vie en action. Tous les êtres disposent de la force universelle, qu'aucun cependant n'arrête et ne fixe en lui. Ainsi, en tout et partout, l'illimité et la limite, la vie et la mort, l'être et le non-être, l'affirmation et la négation, en coexistence simultanée, forment l'antinomie universelle à laquelle tout est soumis.

Quand donc vous avez borné votre intelligence à l'étude de la nature visible, vous l'avez enfermée dans la limite. Là, poussant un cri de détresse et d'impuissance, vous avez dit : Plus de théories, car nous manquons de principes immuables ; bornons-nous à recueillir les faits. Mais les faits ou phénomènes, c'est encore la limite, la négation, le zéro.

Multipliez-les par eux-mêmes tant qu'il vous plaira, vous n'obtiendrez jamais que le zéro. Ne l'avez-vous pas proclamé vous-mêmes lorsque, pour les désigner, vous avez créé ce mot de phénomènes ou d'*apparences*, qui veut dire « l'être qui n'est pas, le rien quelque chose, le milieu entre le non-être et l'être qu'on ne connaît qu'en l'ignorant, » comme s'exprime saint Augustin. Allez plus loin, et vous verrez que le zéro le représente si exactement jusque dans sa forme, qui est celle du point, de l'atome, des orbes et globes célestes ou terrestres, et la figure-synthèse de toutes les formes, en même temps que l'expression de toutes les négations. Ce n'est pas là la vie, la vie qui dilate l'homme, le développe sous tous ses aspects, lui fait accomplir sa loi comme centre de la création, et rayon de Dieu dans le Christ.

Ce que la matière élémentaire est à l'univers visible, l'univers visible tout entier l'est au monde spirituel. Cet univers matériel, sans conscience réelle et personnelle de lui-même, n'est véritablement qu'une négation, une limite, par rapport au monde des esprits, où l'homme, ayant la conscience réelle et personnelle de lui-même en Dieu, principe, raison et fin de son amour, de son intelligence et de sa volonté, existe alors véritablement d'une existence indestructible, immortelle. Le corps est donc non point notre être, mais sa limite; non point notre vie réelle, qui est indéfinie, mais au contraire son terme limité, c'est-à-dire sa négation; non point notre personnalité, qui est la conscience de cette perfection sans bornes, mais bien son opposé, car tout en lui est borné. Le monde visible est l'élément rudimentaire de notre création spirituelle, le chaos primitif qui précède cette genèse. Nous y trouvons, nous y puisons, par la vie pratique, la conscience de notre personnalité, de cette per-

sonnalité qui n'est que la conscience de nous-mêmes, en tant qu'être indéfini, ou aspiration sans bornes à la perfection suprême. Cette conscience est la limite spirituelle qui nous constitue distincts de Dieu, puisque Dieu est cette perfection infinie elle-même, et que nous ne sommes que l'aspiration illimitée à cette perfection qui est lui. Mais suffit-il de nous poser distincts de Dieu? Non, évidemment, puisque notre principe, notre raison d'être et notre fin étant en lui, il faut que nous nous posions en même temps comme immolant en lui, par le sacrifice, cette limite spirituelle, afin d'associer, d'unir notre amour à son amour, notre intelligence à son intelligence, notre action à son action, et d'être un avec lui et en lui, par le Christ. Là est le vrai but de notre rôle ici-bas; alors notre personnalité n'est plus une simple limite spirituelle, une pure négation limitative; la vie divine descend en elle, s'en empare et la pénètre, comme la vie physique descendit au premier des jours dans la matière rudimentaire, s'en empara et la pénétra de toutes parts, pour en tirer ce magnifique développement indéfini, sans conscience de lui-même, que nous nommons la création, et dont les sublimes harmonies nous ravissent. La formation des esprits dans la société spirituelle ou l'Église est donc littéralement, et dans toute la rigueur du mot, une création comme celle que nous voyons sortir avec toutes ses magnificences du chaos primitif, au lever de la lumière. Seulement, ici, ce n'est plus la lumière phénoménique ou pure manifestation, mais la lumière essence, la lumière vraie et intelligible, c'est le Verbe divin, en un mot, qui fait sortir du chaos primitif de nos âmes les inénarrables magnificences de ce monde des esprits. Ainsi, tout se résume dans le Verbe incarné, dans le Christ.

D'après ce qui précède, il est facile de comprendre en quel sens le brahmanisme a raison en ne considérant l'univers matériel que comme une illusion, un fantôme vide de réalité. Ici la religion de l'Inde se place au point de vue de l'infini ou de Dieu. Or, à ce point de vue, le monde matériel n'est en effet, en lui-même, qu'une simple négation, une limite; et c'est en ce sens que nous voyons l'Écriture sainte l'appeler un néant, *nihilum*. Le prophète dit : *Omnes gentes quasi non sint sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatæ sunt, et extendit velut nihilum cœlos. Ecce, vos estis ex nihilo, et opus vestrum ex eo, quod non est* [1]. « Tous les peuples sont devant Dieu comme s'ils n'étaient pas; il les regarde comme un vide et un néant. Vous êtes de rien et votre œuvre vient du néant » (du non-être). Mais le brahmanisme, en présentant la vie universelle dans la création, comme l'action même de Dieu dans le monde, n'a considéré comme une illusion sans réalité que les formes visibles et tangibles sous lesquelles cette vie se manifeste à nos sens, et non point cette vie en elle-même. Cette vie invisible, impalpable, effet incessant de la puissance infinie de Dieu, n'est pas plus la matière sous laquelle elle se révèle que notre esprit n'est le corps par lequel il se manifeste. C'est en ce sens aussi que sont profondément incontestables et vrais les arguments des philosophes qui, comme Berkeley, nièrent l'existence des corps, que Malebranche lui-même proclamait indémontrable par la raison. C'est en ce sens, enfin, que les sciences physiques ont justement conclu, en ne reconnaissant que le caractère de simples apparences phénoménales à tout l'ordre des choses visibles.

Ils avaient donc profondément raison tous ces innom-

[1] Isaïe, c. XL, v. 17, 22; c. XLI, v. 24.

brables mystiques dont les pressentiments sublimes, devançant et préparant le progrès de la science, appelaient l'homme au détachement complet du monde et de toutes les choses visibles. Ce qui ne semblait alors qu'une exagération de leur élan spirituel est aujourd'hui la conséquence rigoureuse d'une logique inflexible. Ce que nous avons dit de l'indéfini en est la démonstration positive, la notion scientifique; et nous pouvons maintenant comprendre ces paroles profondes de saint Ambroise, qui ne sont qu'une expression parfaitement exacte de la vérité. « Ce monde, dit-il, ce monde est comme un songe où nous voyons sans voir, nous écoutons sans entendre, nous mangeons sans nous rassassier, nous nous réjouissons sans nous réjouir, et nous courons sans parvenir au but. Chimérique illusion de l'homme en ce monde, qui poursuit ce qui n'est pas, comme s'il était! Apparences vides de réalités, vains fantômes qui viennent et s'en vont, apparaissent et s'évanouissent comme des rêves! Fumée qu'un peu de vent nous apporte et dissipe, on croit les tenir et on ne tient rien. Aussi celui à qui l'Écriture dit : « Réveillez-vous, vous qui dormez, » sort du sommeil de ce monde des ombres, comprend que tout est faux, que tout fuit et s'évanouit, patrimoines, pouvoir, richesses, honneur et beauté. Car tout cela n'est que songes, qui n'abusent que ceux qui dorment et ne touchent point ceux dont le cœur s'éveille au monde des véritables réalités [1]. »

Quelle théorie philosophique a jamais conclu à une pratique plus élevée, plus sublime, plus éminemment religieuse! Mais, direz-vous, si dans le sens vrai et suprême de nos destinées le monde visible n'est et ne doit être pour nous qu'une négation, une limite, pourquoi notre passage ici-bas?

[1] L. VII, ép. XLIV, p. 1063, 1064.

Pourquoi? Pour accomplir librement le renoncement à cette négation, à cette limite, et mériter par ce sacrifice la vie éternelle à laquelle nous sommes appelés. Si le zéro est la représentation mathématique de la limite, la croix est à son tour la représentation géométrique de notre initiation. Par le point où ses deux lignes se rencontrent en se coupant à angles droits, la croix est la figure géométrique du renoncement à soi-même ou du sacrifice, loi de notre existence terrestre. Par la projection illimitée de ses quatre lignes allant aux quatre points de l'horizon, et embrassant ainsi virtuellement toute étendue réalisée ou possible, la croix est la forme symbolique de l'indéfini, qui constitue le caractère de la création et de notre propre nature, sentiment de l'indéfini qui est la force vive par laquelle, brisant toute limite, nous accomplissons incessamment la loi du sacrifice qui nous élève de plus en plus vers Dieu. Par le centre invisible, quoique géométriquement vrai, où se joignent ces quatre lignes d'intersection, comme autant de rayons à leur foyer, la croix, unissant sa double ligne, signe de l'indéfini, en ce centre, cercle ou limite idéale où elles se fondent, est l'expression de l'amour ou de la charité en nous, charité double en sa manifestation, rayonnant en Dieu et en nos frères, bien qu'unique et indivisible dans son principe, qui est à la fois et en même temps l'illimité ou Dieu en nous, et la limite ou nous-mêmes en Dieu. Représentation géométriquement exacte de notre destinée terrestre tout entière, la croix l'exprime donc sous ses trois faces indivisibles, en résumant ainsi en elle la loi du Christ. Par son centre elle exprime l'amour ou la charité universelle, qui est toute la loi. Par l'intersection de ses deux branches elle exprime le renoncement à soi-même ou le sacrifice, condition de la pratique

de la charité en ce monde. Par ses quatre lignes, embrassant les quatre points de l'horizon [1], elle exprime la conscience ou le sentiment de l'indéfini, qui est l'essor même et la force vive de notre personnalité, s'élançant incessamment vers Dieu. Enfin, par ce centre, qui est l'unité en chacun, ce point d'intersection, unité de rapports et essor indéfini des quatre branches, qui est l'unité de tous en chacun et de chacun en tous, la croix exprime le triple aspect de la communion universelle des êtres en Dieu, entre eux et en eux-mêmes. L'histoire tout entière de notre destinée terrestre est donc géométriquement représentée par la croix, comme la notion de la limite par le zéro.

Mais la destinée suprême de l'homme n'est pas sur la terre, elle est au ciel. L'homme est un être indéfini : or, qui dit indéfini dit immortel, comme qui dit infini dit éternel. L'éternité est l'éternel présent ; l'immortalité l'éternel avenir. « Dieu, dit la Sagesse, n'a point fait la mort. Il a créé l'homme inexterminable ; il l'a fait pour être une image qui lui ressemblât [2]. » Dieu, en créant un indéfini, crée par là même une immortalité. Concevez, si vous le pouvez, la des-

[1] Ce que nous disons de la croix est non-seulement justifié par les monuments et les explications archéologiques, mais même par l'Écriture sainte. « Dieu, dit saint Paul, était dans le Christ se réconciliant le monde » par le sacrifice de la croix. Placé entre le ciel et la terre, pour les unir en lui, il embrassait le monde entier dans son amour, et son sang qui coulait au Calvaire baigna tout l'univers, dit Origène. L'Église de Rome célèbre ainsi le mystère de la mort de l'Homme-Dieu : « Son sang a purifié la terre, les astres, le firmament et les mers. » Nous ajouterons, pour ceux qui savent s'élever des choses visibles aux invisibles, que le Christ immolé ne touchait à la terre que par la croix, symbole du sacrifice, afin que le monde apprît que c'est par la croix seulement que nous arrivons au divin Médiateur.

[2] C. I, v. 13 ; c. II, v. 23.

truction d'un être que Dieu a voulu indestructible. Supposez Dieu anéantissant l'homme, vous posez une contradiction dans les termes mêmes. Ainsi la puissance de Dieu, qui considérée en elle demeure éternellement infinie, se limite éternellement elle-même devant l'indéfini qu'elle réalise. Est-ce une borne, une limite imposée à l'action extérieure de Dieu? Tout au contraire, l'infinité de cette puissance, ainsi que sa sagesse et son amour, éclatent et se manifestent bien plus dans la création d'êtres indéfinis, et partant immortels, que par le vide ou par l'anéantissement des créatures.

Maintenant, si vous voulez vous faire une juste idée de la grandeur de l'homme, posez-vous en face de Dieu lui-même avec vos tendances indéfinies, et la conscience de votre immortalité. Avec vos tendances indéfinies, vous pouvez dire à Dieu : Il vous a fallu être un amour infini pour vous poser devant moi comme but de toutes mes aspirations, pour vous placer dans l'admirable nécessité de ne jamais mettre de bornes au don de vous-même, de sorte que vous ne pourrez jamais me dire : Tu aimes, tu connais, tu possèdes assez. Toujours, et toujours plus, il vous faudra dérouler incessamment devant mon incessante aspiration les trésors toujours nouveaux de sentiment, d'intelligence et de félicité. Mettre des bornes, à quelque âge des siècles que ce soit, à ma soif inextinguible d'amour, de science et d'activité, à son développement et à sa satisfaction toujours croissants, ce serait vous contredire par le changement des lois immuables de votre sagesse, et cesser d'être inépuisable dans l'infini de votre amour. Dans la possession indestructible de mon immortalité, je dis à Dieu : Oui, à la limite de la vie, j'aperçois là-bas sur la terre mon berceau; vous, vous êtes sans origine parce que vous êtes infini. Je n'étais pas dans le passé, mais

tout l'avenir est à moi. Immortel parce que je suis indéfini, vous ne sauriez m'anéantir, car aucune contradiction ne saurait entrer en vous. Indéfini, c'est-à-dire immortalité et anéantissement sont une contradiction. Or, si vous pouviez jamais vous contredire, vous ne seriez plus Dieu. Mais vous l'êtes, voilà pourquoi je suis immortel.

Qui dira cette aspiration éternelle de l'homme dans le ciel? Qui pourra dire aussi la communion universelle de tous en un dans le Christ? Déjà, dans le monde visible, la solidarité de tous les êtres se manifeste à nos regards. Tous donnent et tous reçoivent pour donner. Chaque acte se répercute, en se prolongeant d'anneau en anneau, jusqu'au bout de la chaîne électrique et dans toutes ses directions, parce qu'une force unique les relie tous pour les faire tous un. Dans l'ordre de la véritable vie, c'est le principe même de cette force universelle qui unit en lui et à lui-même tous les cœurs, toutes les âmes. Vous ne le voyez pas, vous ne pouvez le voir des yeux du corps; mais regardez avec l'œil de l'esprit, et vous verrez que là surtout, tout est en solidarité, en communion. Source intarissable comme l'infini d'où elle jaillit, la vie éternelle s'épanche à flots en tous. Et parce que l'action de chacun et l'action de tous se produisent sous l'action même du Christ, dans cette chaîne universelle des esprits à double courant sympathique, non-seulement le moindre mouvement se répercute et se prolonge dans toutes les directions, mais la chaîne étant sans extrémité et se rattachant à elle-même, ce mouvement va s'élargissant et s'accroissant éternellement dans son cours, en même temps que la force vive qui l'engendre s'accélère et se multiplie éternellement dans son principe et dans la coopération active de chacun en tous, et de tous en chacun. Dans cette éter-

nelle communion des saints, la vie, les mérites et le bonheur de chacun deviennent la vie, les mérites et le bonheur de tous, s'augmentant toujours sans limites dans la progression indéfinie de l'amour, comme dans le nombre illimité de ceux qui y participent. Sphère vivante et divine du Dante, qui va s'élargissant toujours sous les torrents d'amour, de bonheur et de vie qui en débordent sans cesse davantage; vous n'êtes qu'une image, un vestige, une ombre de cette universelle communion des âmes!

Mais aussi, sombre Dante, peintre inflexible des enfers, que ton pinceau navrant est une esquisse imparfaite encore des douleurs sans nom de l'âme isolée de Dieu! Que le cercle fatal qui étreint dans ton vers ce lieu sans espérance est encore plein de vie devant la réalité du cycle vide, où tombe l'homme en se séparant de Dieu! Ah! le progrès est encore dans la négation, dans la limite, comme il est dans la vie, parce que c'est la loi éternelle. Mais c'est le progrès dans le vide. Aspirer de plus en plus à l'amour pour s'avancer de plus en plus dans la haine; sentir son cœur se dilater à chaque instant davantage pour le remplir d'un vide à chaque instant plus profond; aspirer de plus en plus à la vérité et s'avancer de plus en plus dans l'erreur; sentir s'accroître à chaque instant le besoin irrésistible de connaître, et comprendre à chaque instant de moins en moins; voir les ténèbres plus épaisses, à mesure qu'on désire plus ardemment la lumière; éprouver la soif et la faim sans cesse croissantes de l'action, de la volonté, de la vie, et voir ses mains retomber de plus en plus dans le vide, sa volonté ne pouvant s'exercer qu'à se haïr elle-même, et sa vie qu'à chercher une mort qui recule sans cesse; indéfini, c'est-à-dire indestructible, aspirer à tout toujours plus, et n'arriver

à rien qu'à se creuser dans le vide un vide plus profond encore : Seigneur ! Seigneur ! détournez à jamais nos yeux d'un tel spectacle, et s'il nous est impossible de ne pas reconnaître que telle doit être nécessairement la destinée de quiconque se sépare de vous, laissez-nous vous prier que cette séparation ne puisse jamais s'accomplir complétement pour aucun de nos frères !

nelle communion des saints, la vie, les mérites
heur de chacun deviennent la vie, les mérit
heur de tous, s'augmentant toujours san
progression indéfinie de l'amour, com
illimité de ceux qui y participent. Sp
du Dante, qui va s'élargissant to
d'amour, de bonheur et de vie qu'
davantage ; vous n'êtes qu'une i
de cette universelle communi
Mais aussi, sombre Dant
que ton pinceau navrant e
des douleurs sans nom d
ele fatal qui étreint d
est encore plein de
tombe l'homme en ... is dans aucune pa-
encore dans la r ... proférée. Aussi Dieu n'a
la vie, parce q' ... noms ont pour but de distin-
grès dans le ... espèce, parmi les êtres semblables
s'avancer d' ... en quelques points. Dieu est seul dans
dilater à ... tout son ordre.
à chaqu ... divers que la terre lui donne ne disent point
vérité ... vent dire ce qu'il est dans son insondable nature.
s'ac ... sont que l'expression imparfaite de l'Être incompré-
na ... sible dont le sentiment est au fond de toutes les âmes,
comme le foyer où s'allume leur vie. Pures appellations des bienfaits de cet Être adorable et de ses opérations hors de son essence, l'homme les emploie, comme de simples signes, pour fixer sa pensée qui, sans ce frêle secours, s'évanouirait à l'instant dans les abîmes de l'infini.

Par ces noms multiples, nous apprenons à le distinguer de tout ce qui n'est pas lui, et à le connaître comme peut le

s ombres du temps, la créature enfermée
les étroites limites qui bornent toutes

une parole humaine, intérieure
er Dieu, puisqu'il reste entre
du fini à l'infini, l'homme
pour fixer sa pensée.
ieu se donna à lui-
à s'élever jus-
Eden, perpétué par
ous devons regretter qu'il
ute langue humaine avec l'au-
origine, la solennité mystérieuse de
profonde, et le caractère si vivant de son
able majesté. Nom mystique et sacro-saint,
aient seuls ceux qui entraient dans le sanctuaire en
raël, il se prononce *iaou* (JÉHOVAH), et signifie Était-Est-et-Sera[1]. « Voilà son nom dans toute l'éternité et dans la suite de tous les siècles[2], » nom ineffable, unique, incom-

[1] Il offre d'abord pour radical le signe même indicateur de la vie, racine qui n'est jamais employée comme nom, et la seule qui jouisse de cette prérogative. Elle est dès sa formation un verbe unique, dont tous les autres ne sont que des dérivés. Ce verbe, devenant un nom propre, se complète du signe de l'éternité dans lequel le facultatif *étant* se trouve placé entre un passé sans origine et un futur sans terme. Ce nom admirable signifie donc exactement l'ÊTRE-*qui*-ÉTAIT-*qui*-EST-*et-qui*-SERA. Quelquefois, le signe de la puissance étant substitué à celui de la durée, ce nom devient d'autant plus mystérieux que, la première personne du futur remplaçant la troisième, il semble n'appartenir qu'à l'Être qui le porte de le proférer. Il signifie alors MOI-L'ÊTRE-*qui*-SUIS-*qui*-FUS-*et*-*qui*-SERAI. (Exode, c. III, v. 13, 14. — Clément d'Alexandrie. — Fabre d'Olivet, *Cosmogonie de Moïse,* versions littérales, ch. II, p. 68.)

[2] Exode, c. III, v. 15.

X

DIEU.

Dieu, sans nom. — Jéhovah. — L'Infini. — Dieu caché. — Dieu, perfection, vérité, unité, justice. — Dieu dans l'arithmétique, la géométrie, l'algèbre et le calcul infinitésimal. — Dieu ou l'infini partout dans la science. — Dieu partout et toujours dans le monde visible.

Dieu sera en tous, toutes choses.
(SAINT PAUL.)

I

Notion générale.

Dieu, dit Origène, ne peut être compris dans aucune parole humaine, soit intérieure, soit proférée. Aussi Dieu n'a point de nom propre. De tels noms ont pour but de distinguer les individus dans l'espèce, parmi les êtres semblables ou qui se touchent en quelques points. Dieu est seul dans son ordre, il est tout son ordre.

Les noms divers que la terre lui donne ne disent point et ne peuvent dire ce qu'il est dans son insondable nature. Ils ne sont que l'expression imparfaite de l'Être incompréhensible dont le sentiment est au fond de toutes les âmes, comme le foyer où s'allume leur vie. Pures appellations des bienfaits de cet Être adorable et de ses opérations hors de son essence, l'homme les emploie, comme de simples signes, pour fixer sa pensée qui, sans ce frêle secours, s'évanouirait à l'instant dans les abîmes de l'infini.

Par ces noms multiples, nous apprenons à le distinguer de tout ce qui n'est pas lui, et à le connaître comme peut le

connaître, dans les ombres du temps, la créature enfermée de toutes parts dans les étroites limites qui bornent toutes ses facultés.

Bien qu'aucun nom, aucune parole humaine, intérieure ou prononcée, ne puisse exprimer Dieu, puisqu'il reste entre elle et son objet toute la distance du fini à l'infini, l'homme doit nécessairement en employer pour fixer sa pensée. Aussi existe-t-il un nom qu'un jour Dieu se donna à lui-même, comme pour aider notre faiblesse à s'élever jusqu'à lui, et qui semble un souvenir de l'Eden, perpétué par Moïse et la tradition primitive. Nous devons regretter qu'il ne soit pas demeuré dans toute langue humaine avec l'auréole de son auguste origine, la solennité mystérieuse de sa signification si profonde, et le caractère si vivant de son incommensurable majesté. Nom mystique et sacro-saint, que portaient seuls ceux qui entraient dans le sanctuaire en Israël, il se prononce *iaou* (JÉHOVAH), et signifie Était-Est-et-Sera[1]. «Voilà son nom dans toute l'éternité et dans la suite de tous les siècles[2],» nom ineffable, unique, incom-

[1] Il offre d'abord pour radical le signe même indicateur de la vie, racine qui n'est jamais employée comme nom, et la seule qui jouisse de cette prérogative. Elle est dès sa formation un verbe unique, dont tous les autres ne sont que des dérivés. Ce verbe, devenant un nom propre, se complète du signe de l'éternité dans lequel le facultatif *étant* se trouve placé entre un passé sans origine et un futur sans terme. Ce nom admirable signifie donc exactement l'ÊTRE-*qui*-ÉTAIT-*qui*-EST-*et-qui*-SERA. Quelquefois, le signe de la puissance étant substitué à celui de la durée, ce nom devient d'autant plus mystérieux que, la première personne du futur remplaçant la troisième, il semble n'appartenir qu'à l'Être qui le porte de le proférer. Il signifie alors MOI-L'ÊTRE-*qui*-SUIS-*qui*-FUS-*et*-*qui*-SERAI. (Exode, c. III, v. 13, 14. — Clément d'Alexandrie.— Fabre d'Olivet, *Cosmogonie de Moïse*, versions littérales, ch: II, p. 68.)

[2] Exode, c. III, v. 15.

municable, parce qu'il identifie en un les trois termes de la durée, et dont la durée, par conséquent, est l'*infini présent.*

Il n'en est pas ainsi du nom de Dieu, emprunté aux langues païennes. Il a été prodigué à toutes les créatures, à toutes les passions, à tous les crimes de l'homme, tandis que Jéhovah est demeuré dans sa solennelle inviolabilité, exprimant l'Être absolu, qui seul est invariablement et immuablement tout ce qu'il est. C'est le reflet de ce nom qui, jusqu'au sein du paganisme, se retrouve encore dans les philosophies et sur les monuments de l'antiquité, — « Dieu que les pères de nos pères, dit Platon, ont nommé le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres[1] ; » — « Dieu un, existant réellement par soi-même, et renfermant en un seul point présent toute l'éternité, » comme le définit si bien Plutarque[2], et que rappelait merveilleusement cette inscription gravée à l'entrée du temple de Saïs : — « Je suis ce qui a été, ce qui est et ce qui sera ; nul mortel ne soulèvera jamais mon voile[3]. »

Et parce que ce nom signifie tout à la fois et simultanément le passé, le présent et le futur, il nous révèle l'Être éternel, l'Être qui est de soi et par soi, qui est à lui seul, et qui, par conséquent, est distingué *substantiellement* de tout ce qui est et ne peut jamais être qu'un pur effet de sa puissance, effet qui n'était pas hier, qui est aujourd'hui et qui ne sera pas demain.

Développez maintenant l'ordre logique qu'implique ce nom sacré. L'Être éternel ou l'Être infini en durée est nécessairement infini sous tous ses aspects ; toutes les pro-

[1] *De Legibus,* lib. III, oper., t. VII, p. 185.

[2] Plutarque, *De Iside et Oriside.*

[3] *Traité sur l'inscription du temple de Delphes.*

priétés d'un être sont rigoureusement de même nature que l'être qu'elles caractérisent, par conséquent, Dieu est l'Être infini. Ce nom, dans notre langue, dit beaucoup mieux que celui de Dieu, ce qu'est l'Être que nous adorons dans son incompréhensible essence. C'est ce nom qui seul domine notre travail; il en est comme l'alpha et l'oméga, le principe, le milieu et la fin, il circule dans toutes nos pensées, dont nous voulons qu'il soit l'unique sève, et qu'il le pénètre jusqu'à la moelle de son esprit de vie.

Car nous croyons que si l'infini, inoculé dans les mathématiques, quoiqu'un nombre infiniment grand soit une impossibilité absolue, a ouvert devant cette science des horizons sans limites appréciables, nous croyons que la présence de l'infini réel toujours sentie, toujours vivante dans l'étude des questions religieuses, morales et philosophiques, doit ouvrir devant nous, non pas des régions nouvelles, mais des horizons nouveaux de ce monde de la vérité, et nous fournir des applications plus appropriées aux besoins actuels de l'esprit humain, qui ne peut croire que la science ait dit son dernier mot sur ces immenses problèmes[1].

Nous avons trop perdu le sentiment de la grandeur in-

[1] Bien plus, les mathématiciens ne conçoivent l'infini que d'une manière abstraite et négative, c'est-à-dire par élimination de tout absolu et de toute unité vivante, comme on représenterait, par exemple, la totalité du monde par un point : de sorte que l'infini mathématique est bien moins l'infini proprement dit que l'indéfini, le rapport inassignable d'indéterminés qui, dit Pascal, « se soutiennent tous entre le néant et l'infini, étant toujours infiniment éloignés de ces extrêmes. » (*Pensées*, art. 2. *Réflexions sur la géométrie en général.*) La science religieuse, au contraire, conçoit l'infini d'une manière concrète et positive, c'est-à-dire par la synthèse de la vie dans toute la plénitude de son indivise unité, par le sentiment, l'intelligence et la possession de son absolue réalité, comme on figurerait le monde entier par la pensée unique qui en repré-

énarrable de Dieu, dont étaient si profondément empreints le culte juif et celui de la haute antiquité [1]. C'est en vain qu'Isaïe, déjà sous l'ancienne loi, disait : « Vous êtes vraiment le Dieu caché [2]. » C'est en vain que le concile de Latran a formellement déclaré que « Dieu est incompréhensible [3]. » La moindre théodicée essaye de définir ce Dieu « infiniment incompréhensible [4] », comme si toute définition n'impliquait pas, par la limite, par le terme même qui la définit, la négation de l'infini qui constitue la nature de Dieu. Tout chrétien sait assez, par la déclaration réitérée de l'Évangile, que nul ne peut connaître Dieu, et que le Verbe incarné ou Jésus-Christ est le seul qui puisse nous en donner connaissance [5]. C'est donc par la révélation de Jésus-Christ perpétuée par l'Église, et en elle seule, que se trouve pour l'homme la vraie connaissance de Dieu.

O Dieu! que le cœur distingue de tout ce qui n'est pas vous, mais dont le nom ne peut éclore sur nos lèvres qu'avec tous les mystères de l'Être infini, je veux vous chercher et vous contempler en vous-même, je veux vous voir, vous sentir, vous aimer et vous comprendre dans toutes vos œuvres ; vous pouvez, vous devez garder le secret de votre incommunicable nature ; il me suffira, pour poursuivre mon

senterait à la fois et en même temps tout l'ensemble et tous les détails vivants ; en sorte que là seulement est l'Infini absolu dans sa notion véritable et créatrice, là est Jéhovah.

[1] 6e Catéchèse, § 2.

[2] C. XLV, v. 15.

[3] IV, c. I.

[4] Pascal.

[5] Saint Jean, c. I, v. 18 ; c. VII, v. 46. — Saint Matth., c. XI, v. 27. — I Tim., c. VI, v. 16, etc.

initiation, de me sentir être, vivre et mouvoir en vous, et de sentir être, vivre et se mouvoir en vous tous les êtres, tous les mondes. Mon Dieu, vous êtes bien l'Invisible du Saint des saints, l'Incompréhensible du tabernacle de nos intelligences, et nul ne saurait vous contempler face à face, sans que toutes les limites de son âme et de son corps n'éclatent devant l'infini de votre grandeur. Votre vue foudroie les esprits de sa majesté suprême et les fait rentrer dans leur néant. Inclinez donc nos fronts, courbez nos genoux, et que, le visage prosterné contre cette création, miroir de votre être, nous puissions vous voir à travers ce voile qui tempère l'éclat de vos rayons, et, à force d'adoration en esprit et en vérité, rendre le voile toujours plus transparent, pour vous adorer plus saintement encore, à mesure que nous approcherons de vous davantage !

II

Dieu dans les sciences.

L'Esprit du Seigneur remplit tous les mondes, et comme il contient tout, il a aussi la science de tout.

(*Sagesse*, c. I, v. 7.)

Dieu, dit la révélation, est le Maître des sciences[1]. C'est lui qui les enseigne à sa créature ; il ne les lui donne pas toutes faites ; il en sème, pour ainsi parler, le germe dans notre âme, et c'est nous qui, par notre travail intellectuel, leur donnons les développements dont elles sont susceptibles.

Les faits confirment-ils cette assertion de la révélation sur l'origine des sciences ? Oui, et aucun fait ne s'offre à nous avec une semblable évidence.

La notion, la conscience que nous avons de la perfection

[1] Sag., c. I, v. 5.

suprême ou de l'infini est à l'intelligence humaine et à ses idées ce qu'est le soleil à la nature physique et aux phénomènes dont elle est le théâtre. Si par la pensée vous éteignez le soleil, le monde rentre aussitôt dans le chaos d'où la lumière le fit éclore. Ainsi de l'idée de l'infini. L'homme meurt aussitôt intellectuellement, si vous la supposez absente de son esprit. Si la lumière phénoménique est l'agent vital de la création visible, la notion de l'infini ou de la perfection souveraine est la lumière invisible, vie de la création spirituelle. De même que nous ne pouvons concevoir Dieu dans le monde matériel, sans son activité indéfectible pour donner à la matière les formes diverses qui manifestent ses idées éternelles, de même on ne peut comprendre Dieu dans le monde des esprits sans son activité souveraine pour les illuminer et leur donner la vie qui leur convient.

L'homme a beau vouloir se passer de Dieu ; comme l'aiguille aimantée, quelles que soient ses oscillations, revient toujours au pôle qui l'attire, ainsi l'intelligence humaine, quelles que soient les erreurs vers lesquelles elle s'incline toujours, par le fait même de sa nature, se sent attirée par Dieu.

Pour procéder avec ordre à la démonstration de cette vérité fondamentale qui, bien comprise, doit terminer les débats entre la philosophie et la théologie, qui ont pour aliment de leur division les rapports de la raison avec la foi, examinons d'abord l'idée de Dieu, base de toute vie intellectuelle.

Avons-nous réellement l'idée de Dieu, l'idée de l'Infini ? Si par idée de Dieu on veut entendre la perception claire de la nature divine, cette idée n'est point en nous. Nous en avons le sentiment, la conscience, la notion ; elle ne manque

à aucune intelligence ; seulement elle prend les noms divers de cause, de perfection, de vérité, de bonté, de beauté, de providence, et mille autres. Le philosophe de Kœnigsberg soutient que l'idée de Dieu qui est en nous ne démontre pas rigoureusement son existence, sans doute parce que, ne pouvant jamais comprendre sa nature, il nous est impossible de prendre en lui les prémisses de notre raisonnement. A tous ceux qui partageraient cette doctrine, nous demanderons simplement : Qu'est-ce que le sentiment de la perfection qui est en vous ? D'où vous est-il venu ? L'avez-vous enfanté au dedans de vous par votre propre énergie ? Mais alors, vous pourriez nous dire ce qu'est l'Être dont cette idée réveille la notion ; et vous ne le pouvez pas.

Est-elle venue en vous par la contemplation des créatures ? Mais alors les créatures en seraient l'expression. Or, il n'en est rien. Il n'est point d'œuvres si magnifiques, point de créatures si parfaites qui épuisent le sentiment de perfection suprême qui est en vous. Toujours, en voyant la perfection, la beauté, la bonté créées, vous dites : Toutes ces choses pourraient être plus belles, meilleures et plus parfaites encore. Et, en ajoutant sans cesse un degré de perfection à ces êtres, toujours vous direz, toujours vous pourrez dire : Je conçois qu'on puisse y ajouter un nouveau degré de perfection, et ainsi sans fin. Il y a donc en vous un sentiment que vous n'avez pu vous donner vous-mêmes, parce qu'il dépasse dans sa puissance toutes vos conceptions ; qu'aucune créature n'a pu vous inspirer, parce qu'aucune n'en est l'expression vivante. Mais vous allez plus loin ; vous comprenez parfaitement que rien ne puisse jàmais réaliser complétement la perfection dont vous avez la conscience. Il existe donc une beauté, une bonté, une perfection plus grandes que toutes

les beautés, bontés et perfections que pourrait rêver votre imagination. Quelle est donc cette perfection irréalisable, irréalisée pour vous, si ce n'est la perfection infinie ou Dieu? C'est ainsi que votre vie spirituelle tient de toutes parts à Dieu, comme le rayon au foyer d'où il émane.

Vous le voyez, le criterium de nos jugements, ce n'est pas notre raison. Quelque chose de supérieur à elle s'impose à son action, comme mètre et archétype intellectuel, jugeant avec elle tout ce qui est soumis à notre étude. Tandis que notre âme, sujette aux changements comme tout ce qui est créé, passe des ombres à la lumière, du jour aux ténèbres, de la vérité à l'erreur, du bien au mal, la règle de nos jugements demeure immuable ; jusque dans ses écarts, ce n'est que par un abus de ce sentiment de perfection que notre raison s'éloigne de Celui qui, par une étreinte pleine d'amour, s'est révélé à nous pour être le criterium et la règle de tous nos jugements.

L'idée de perfection souveraine implique l'idée d'unité. « Si nous cherchons, dit saint Augustin, ce qui plaît en toutes sortes d'arts et d'ouvrages, nous trouverons que ce n'est que ce qu'on appelle *proportions* ou *convenances*, et que cela seul fait tout ce qu'il y a de beauté et de perfection dans chaque chose. D'ailleurs, il est visible que qui dit proportion et convenance, dit une certaine tendance à l'égalité et à l'unité, soit par la conformité des parties de même grandeur qui se répondent les unes aux autres, soit par la diminution proportionnée de celles qui sont de grandeurs inégales [1]. »

Si nous n'avions aucune notion de l'unité suprême, nous ne rapporterions pas, comme nous le faisons, tout à l'unité, qui est le principe, la mesure et l'harmonie de la création. D'où

[1] *De vera Religione,* cap. XXX.

nous vient cette notion fondamentale, règle de tous nos jugements sur les œuvres de la nature ou de l'homme? L'unité n'est nulle part dans la création ; elle n'est pas en nous. Tout, dans le temps et l'espace, est multiple et soumis à la loi du nombre. L'unité type, absolue, voilà la source de tout ce qui n'en est qu'une imitation. Cette unité, mère de tous les nombres, ne peut être aperçue par les yeux ni par aucun de nos sens. L'intelligence seule en est saisie, pénétrée, remplie, sans pouvoir dire ce qu'elle est dans son essence ; elle s'en sert comme d'un criterium infaillible, car seule elle demeure immuable au sein de notre esprit, qui change et varie sans cesse. Ainsi, toujours et partout, nous trouvons au dedans de nous l'antinomie, le fait vivant de la réalité de deux natures inverses, la nature infinie et la nature finie : l'une cause, l'autre effet.

« Il faut encore remarquer attentivement que toutes les choses qui touchent les sens, soit celles qui ne sont que l'ouvrage de la nature, soit celles qui sont l'ouvrage de l'art, ne sont belles que par rapport au *lieu* ou au *temps*; au *lieu*, comme celles dont la figure fait la beauté; au *temps*, comme celles dont la beauté ne consiste que dans les proportions de leurs mouvements. Mais l'*égalité* parfaite, et l'*unité* souveraine qui nous sert de règle pour juger sur le rapport des sens de toutes les beautés corporelles, quoiqu'elle ne soit visible qu'aux yeux de l'esprit, n'est rien de borné à un certain espace, ni de sujet aux vicissitudes du temps[1]. »

Ainsi, le sentiment de la perfection et de l'unité qui règle tous nos jugements n'appartient ni au temps ni à l'espace, quoique jugeant toutes les grandeurs, toutes les beautés, toutes les perfections temporaires. Et parce que Dieu

[1] *Id., ib.*

seul est étranger à tous ces caractères du fini, le sentiment de la perfection et de l'unité en nous n'est donc que le rayonnement de l'infini dans nos âmes.

Au sentiment de l'unité et de la perfection s'unit naturellement la notion de la vérité, qui en est une des faces. Qu'est-ce que la vérité en elle-même, si ce n'est le Verbe éternel qui contient la raison dernière de toute chose ? La vérité est-elle dans la nature? est-elle nativement en nous? Mais la vérité est indépendante de l'existence de la nature et de l'intelligence humaine, elle ne varie pas comme elles. L'univers cesserait d'être, avec tous les êtres qu'il contient, que la vérité serait toujours vérité.

C'est par le sentiment de la vérité que nous jugeons toutes choses. A elle nous comparons et les œuvres de l'art et les actions de l'homme, et nous les acceptons ou les condamnons selon qu'elles lui sont conformes ou opposées. Ainsi, parce que rien, soit dans le monde soit en nous, ne contient la vérité dont nous portons la notion ineffaçable, et que nous ne pouvons dire ce qu'elle est en elle-même, cette vérité éternelle, antérieure et supérieure à tout, n'est autre que Dieu.

C'est pourquoi l'Apôtre dit que le chrétien, lorsqu'il est plein de l'Esprit de Dieu ou de la vérité, étant un même esprit avec lui, juge de tout, parce qu'il possède la règle infaillible et la raison suprême de toutes choses, et n'est jugé par personne, parce qu'il faut être au-dessus des choses pour en juger, et que rien n'est au-dessus de cet Esprit ou de cette vérité, qui règne dans le cœur de l'Église et de ses vrais enfants[1].

Dieu n'est donc pas seulement visible dans le monde matériel, il l'est encore dans le monde des âmes ; et parce qu'il

[1] *De vera Religione*, cap. XXXI, p. 168.

est l'unique raison de l'origine des êtres et de leur permanence, il est par là même l'unique raison de la vie des esprits; aussi apparaît-il non-seulement à l'origine des sciences, mais il vit en elles, ou plutôt elles vivent de lui, en lui et par lui, le touchent par tous les points, et elles ne s'en séparent jamais, sans s'égarer dans des erreurs d'autant plus monstrueuses qu'elles s'en éloignent davantage.

Les sciences exactes ne sont que par lui, et c'est lui qui les révèle au monde dans les principes qui sont leur raison d'être. Au point de départ de l'arithmétique, vous trouvez non pas, comme on l'explique vulgairement, le nombre, mais la raison même du nombre, ou ce qui lui est inverse en tout point, c'est-à-dire l'unité qui produit tous les nombres, qui se trouve à la racine de chacun d'eux, et qui ne peut être égalée par aucun. L'unité n'est point engendrée; elle ne se multiplie pas, elle ne se divise pas; multipliée ou divisée par elle-même, elle ne donne jamais qu'elle-même; elle est immuablement toujours elle. Qui l'a donc révélée à notre intelligence? Tout dans l'univers est issu d'un autre, tout vient d'un père et d'une mère; tout est indéfiniment multipliable, soumis à la loi de la division; tout change : par conséquent rien dans le monde visible n'a pu nous donner l'idée de l'unité. L'unique immuable, ingénéré, immultipliable et indivisible, c'est l'Être infini : ainsi l'unité de Dieu est au commencement des sciences exactes, comme elle est à la racine de toutes ses équations, Lorsque le génie humain voulut sortir des bornes où les nombres le tiennent captif, il posa au milieu d'eux l'infini, et le progrès lui est apparu sous un horizon sans bornes.

C'est sur l'idée de l'infini qu'est construite la géométrie tout entière; car la ligne, d'où découle toutes ses formules,

part elle-même du point, unité indivisible, sans largeur, longueur ou profondeur, et qui les produit toutes ; invisible mesurant tous les visibles, indéfini de la pensée qu'on ne saurait voir, sentir ou toucher dans aucun corps, et qui est le mètre archétype du calcul, de la forme de tous les corps. En effet, la géométrie est la science des formes de la matière : l'idée de forme ou l'idée de limites sont synonymes. Or, essayez de prononcer ces mots bornes, limites, si vous n'avez point l'idée d'illimité, partant l'idée de la cause de toutes les limites dans la création. La négation implique toujours l'affirmation.

L'algèbre n'étant que l'arithmétique généralisée, on doit dire de cette face de la science des nombres ce qu'on dit de l'arithmétique elle-même. Que sera-ce si nous parlons du calcul infinitésimal, cette synthèse des mathématiques qui leur a fait faire des pas de géant, qui ne vit que de l'idée de l'infini, ou plutôt de l'indéfini, qui n'opère que sur elle, qui la montre partout présente, entre tous les nombres, au-dessus comme au-dessous d'eux, dans le chiffre comme dans la fraction, dans l'indéfiniment grand comme dans l'indéfiniment petit, dans toutes les équations comme dans tous leurs rapports, et qu'on pourrait nommer la science calculant l'indéfini partout??

Ainsi, dans les sciences que l'on dit seules exactes, avec lesquelles on a travaillé, avec lesquelles on travaille encore à détrôner la vérité supra-naturelle, on ne peut pas plus se passer d'elle qu'on ne peut s'en passer dans les sciences religieuses ou morales.

Tout est borné dans la création ; mais à travers toutes les limites l'intelligence devine l'infini. Tout passera dans le mode d'existence que Dieu a donné à chaque créature.

L'éternelle vérité seule demeure, elle est l'axe immuable de toute science. Tout est borné dans les mouvements et les œuvres de l'homme, et cependant tout aspire à l'infini comme au but suprême. L'homme qui s'isole de Dieu ne comprend plus rien, ni la création, ni lui-même. En comparant tout à lui, il aboutit nécessairement à la négation universelle.

Non, Dieu n'est étranger à aucune des opérations de l'homme ; c'est lui qui dirige tous les travaux intellectuels, quand ils sont dans la vérité. L'homme est tellement dépendant, dans son action, de l'action divine, qu'il est contraint, qu'il le veuille ou non, de marquer toutes ses œuvres du sceau de l'infini. En Dieu, comme nous le verrons, il y a la puissance qui crée l'être, la sagesse qui le coordonne, et l'amour qui lui donne l'unité. Ainsi, dans les œuvres les plus parfaites de l'homme, vous ne trouvez que ces trois opérations de son esprit, le sentiment qui s'empare des idées, la disposition qui les coordonne, et l'élocution qui polit l'œuvre et la perfectionne.

Tout dans l'homme doit donc être un hymne d'amour et d'adoration ! Avec quel respect il doit contempler son âme où Dieu se regarde comme dans un miroir, pour y esquisser une merveilleuse image de sa nature !

O ineffable reflet de la face même de Dieu, qui fait éclore, dans l'esprit où il s'imprime, toutes les sciences de l'homme, divine image de celui en qui et par qui sont tous les êtres ! je veux, à travers le prisme éblouissant de ta lumière, contempler, adorer le Verbe vivant, l'éternelle pensée, raison suprême de toutes choses, qui nous montre, dans le monde des âmes et dans le monde visible, de l'infini qui touche au cœur de l'homme, à l'indéfini mathématique, Dieu tout en-

tier, présent partout, et tout entier à chaque point de l'espace et de la durée, pour tout créer, tout vivifier, tout parfaire, « car tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui : à lui gloire dans tous les siècles [1] ! »

III

Dieu dans le monde visible.

> N'est-ce pas moi qui remplis le ciel et la terre, dit le Seigneur.
> (JÉRÉM., C. XXIII, v. 24.)

I. Nous avons lu le livre de la création, nous en avons observé les lois, merveilleux alphabet de cette langue vivante, et nous avons vu l'infini qui les traçait. Nous avons compris que l'univers, tant que Dieu veut qu'il existe, est inséparable de son action, et que toutes les créatures, considérées dans leur individualité et dans leur ensemble, doivent le manifester incessamment, comme le corps de l'homme manifeste l'âme qui lui est unie, et qui produit ses actions et ses mouvements divers. S'il est vrai que dans les mouvements de notre être visible, dans notre regard, sur nos lèvres, dans la physionomie de notre visage et le maintien de notre corps, nous manifestons notre âme avec ses sentiments, ses pensées, ses inclinations; nous nous sommes dit que l'univers devait manifester la présence de Dieu et son action avec tous les caractères qui la distinguent et la séparent d'une manière absolue de tout ce qui n'est pas lui.

En effet, si Dieu est l'Être infini, il est en tout, toujours et partout; il y est avec ses attributs incommunicables, par conséquent avec son activité infinie; et parce qu'une activité infinie qui ne produirait rien est une contradiction dans

[1] ROM., C. XI, v. 36.

les termes, il est dans l'univers, il est partout, produisant toujours. Demanderez-vous ce qu'il produit ? Mais tous les êtres, tous les phénomènes qui s'y succèdent, tout ce que vous pouvez voir ou entendre, tous les mouvements qui agitent la matière de l'univers, tous les rayons de lumière qui l'éclairent et la fécondent, tous les battements de notre cœur, toutes les pensées qui sillonnent dans tous les sens l'intelligence humaine, toutes les vertus qui font l'homme, toutes les grâces qui le sanctifient. Oui, c'est l'infini qui conserve les êtres en les créant incessamment, et qui garde immuablement les types d'après lesquels ils se reproduisent indéfectiblement.

Comment concevriez-vous autrement la permanence des effets, si vous n'admettez pas la permanence de la cause ? Comment concevriez-vous l'indéfectibilité des genres, des espèces et de leurs lois, si vous n'admettez pas l'indéfectibilité de l'agent qui les produit ? Comment concevriez-vous la permanence et l'indéfectibilité des idées générales et des premiers principes de la vie morale, si vous ne concevez en même temps un principe initial, une intelligence permanente et indéfectible, lumière qui ne souffre jamais d'éclipse ?

Comment concevriez-vous enfin la vie universelle, la vie indéfectible, travaillant dans le flanc des montagnes pour y former le minéral et le diamant, dans les abîmes de la mer pour y façonner la perle, dans le sein de la terre pour y faire germer la fleur, dans les entrailles de l'homme pour y enfanter la vertu, dans son esprit et dans son cœur pour en tirer les trésors de la pensée, du génie et du dévouement, si vous ne concevez en même temps un foyer de vie universelle indéfectible, c'est-à-dire l'Être infini, qui

seul offre à vos adorations ces caractères d'indéfectibilité, de simultanéité et d'universalité ? Ainsi l'univers, dans toutes ses parties, comme dans tout son ensemble, révèle à l'homme la présence de l'Infini produisant tout, conservant tout, et nous parlant, au moyen de tous les êtres, de sa puissance, de sa sagesse et de son amour, toujours en action.

Et, maintenant, vous qui admirez, qui aimez et qui respectez l'œuvre du génie, qui lui bâtissez un sanctuaire, afin de la conserver à l'amour et à l'admiration des hommes, vous qui osez à peine toucher cette œuvre, parce qu'il vous semble que l'âme de l'artiste respire sous la couleur ou sous le marbre, parce qu'il vous semble voir se lever devant vous les ombres de Platon, de Phidias, de Raphaël ou du Dante, vous ne tombez pas à genoux devant les œuvres du Créateur, alors qu'elles vous manifestent, non pas l'ombre de Dieu, mais sa réalité elle-même en tout visible, partout présente, toujours active, dans les champs incommensurables du ciel, du centre de la terre à sa surface, dans le vent qui passe, l'océan qui roule, l'homme qui pense ou qui prie !

Éternel Créateur, Esprit vivant, Raison de tout ce qui est et de tout ce qui peut être, ô Dieu, vous que, de l'atome au soleil, de l'insecte à l'humanité, du brin d'herbe aux océans d'étoiles, je vois partout présent dans tous les êtres, ouvrez les yeux de mon esprit, dilatez les oreilles de mon cœur, pour qu'au travers des ombres et des figures de ce monde qui passe je saisisse votre ineffable réalité, et que, prosterné dans le ravissement de l'adoration, je la contemple sans cesse en tout, toujours et partout !

II. Le mouvement existe dans l'univers. Si l'on considère ce phénomène dans les différents mobiles emportés dans l'espace, il est évident que le mouvement dans chacun est soumis au nombre et à la mesure. La science calcule, avec une précision rigoureuse, le temps qu'un corps quelconque en mouvement emploie à retourner au point d'où il est parti; on le suit dans la successivité de sa locomotion sur tous les points qu'il parcourt dans sa course, et l'on donne en chiffres la formule exacte de sa vitesse. Or, un tel mouvement est de toute évidence un mouvement fini, puisqu'il est régi par la loi du nombre et de la mesure, expression mathématique du fini. Il en est ainsi de tous les corps qui sillonnent l'espace dans tous les sens.

Mais, considéré sous l'aspect de sa cause, le mouvement accuse un moteur infini. Comment, en effet, concevoir autrement ces mouvements si compliqués et si divers, tous soumis à une règle invariable, tous liés par une force souveraine qui les coordonne dans une merveilleuse harmonie, tous dans leur action et leur réaction réciproques convergeant vers un but unique, harmonié lui-même avec toutes les autres lois de la création, comment les concevoir, s'il n'y a pas une Force intelligente pour les produire? Leur persévérance indéfectible, dans leurs rapports mutuels, n'implique-t-elle pas l'indéfectibilité de leur cause, et par conséquent, la présence et l'action de l'Infini, seul indéfectible?

Que sera-ce si vous surprenez le mouvement dans toutes les molécules de matière dont se composent les êtres visibles, dans toutes les parties de l'univers, agissant incessamment et à la fois partout, dans le minéral comme dans la plante, et dans l'animal, dans les gaz insaisissables à nos yeux,

comme dans les plus grandes masses du règne sidéral, dans les orbes célestes, des nébuleuses aux voies lactées ? Dites-nous où est le point de départ de tous ces mouvements divers ? où est le géomètre qui les règle, les harmonise en les diversifiant, et de leur diversité même fait jaillir l'unité du plan de la création ? Dites-nous quel est l'agent qui peut connaître, apprécier et déterminer avec une infaillibilité souveraine, pour chacun des êtres de l'univers, la quantité de mouvement qui lui convient, toujours la même, à tous les instants de la durée, afin que les lois constantes et immuables de la matière soient mathématiquement accomplies ? Dites-nous où est ce mathématicien, qui a préexisté aux mathématiques, et qui a pu en suivre les lois, avant qu'elles ne fussent écrites dans la création ? Ou nous ignorons complétement les règles d'une logique rigoureuse, ou force est à notre raison de reconnaître que la cause toute puissante et toute intelligente de ces mouvements divers est là toujours présente, toujours indéfectiblement agissante, disposant comme il convient à une puissance et à une sagesse infinies de la matière des mondes, et de chacune de ses molécules, appliquant toute sa force et toute sa sagesse à chaque point de l'univers et à tous les points à la fois, tirant la variété de l'unité, ramenant les détails à l'ensemble, et soutenant de la puissance de sa volonté l'harmonie des globes qui se meuvent dans le néant ou le vide, que nous avons appelé l'espace. Et, parce qu'une cause présente à tout, et partout manifestant son activité qui ne cesse jamais, est nécessairement une cause infinie, le mouvement révèle et proclame la présence de Dieu dans l'univers ; car seul il est indéfectible en tous ses attributs.

Étonnez-vous maintenant si le chantre des jours anciens,

David[1], écoutait dans le ravissement du silence l'hymne chanté par les cieux à la gloire du Créateur! s'il suivait la main du Tout-Puissant, modulant l'harmonie des sphères et traçant à chaque globe le cercle immense dans lequel il l'enferme jusqu'à la fin des temps; s'il recueillait avec tant d'amour le dialogue du jour avec la nuit, et de la nuit avec le jour, se racontant la science et la sagesse de Celui qui en règle les heures! Saisi par la réalité de la présence de Dieu dans tout l'univers, il portait le défi à toutes les intelligences qui vivent sur la terre, pour peu qu'elles soient attentives, de ne pas comprendre les voix innombrables de la création, chantant en chœur Celui qui fit éclore le monde au souffle de sa parole. Il a dressé, s'écrie-t-il, sa tente dans le soleil, ce géant de la lumière, image la plus splendide de l'Être mystérieux, source unique de toute vie dans le temps et l'espace.

Ah! je comprends Pythagore écoutant, sous la langue des nombres, l'harmonie des astres! Vous avez cru, peut-être, que, par une hallucination de son esprit, il recueillait les bruits que les sphères produisent dans leur marche à travers l'espace. Non, non! son âme contemplait l'Unité souveraine conduisant en chœur les nombres mystérieux, qui ne sont que les êtres innombrables de la Création.

O Dieu, Moteur universel et Force infinie, qui marchez devant nous sur les cieux, dans le chœur des sphères célestes et l'harmonie des mondes, dans le rayon de la lumière et le souffle des vents, vous en qui et par qui se meuvent, de l'atome aux orbes planétaires, tous les êtres, faites qu'em-

[1] Psaume XVIII.

portés, nous aussi, au-dessus de cette vibration universelle, par votre esprit de vie, suprême moteur des âmes, nous gravitions, selon la loi de nos destinées, vers vous, notre divin foyer, dans le chœur des élus et l'harmonie des anges qui chantent l'hymne éternel de votre nom !

III. Qu'est-ce que les lois de la nature? Si l'on regarde au fond de cette expression, ou ce mot n'a aucun sens, ou il désigne la volonté suprême du divin législateur. Les lois de la nature sont permanentes et infaillibles dans leur accomplissement. Or, la permanence et l'infaillibilité ne sauraient être les caractères du fini. La loi de toutes choses est donc la volonté de la parole éternelle, par laquelle tous les êtres subsistent et persévèrent dans l'identité de leur nature, et dans la reproduction des mêmes phénomènes. La croyance universelle de l'humanité primitive voyait la volonté et l'action de Dieu lui-même dans chacune des lois de l'univers. Cette croyance reposait sur ce principe incontestable, que toute action intelligente suppose nécessairement un être intelligent qui la produit, et que cette action étant permanente et indéfectible, l'être intelligent qui la produisait ne pouvait être que Dieu, seul permanent et indéfectible. Pour ne point confondre, comme les païens, Dieu et l'univers, nous nous représentons les lois de la nature comme une sorte d'entité métaphysique, pure abstraction de l'esprit, à laquelle nous donnons malgré nous une réalité concrète et vivante. En un sens, rien n'est plus exact, car ces lois sont, en effet, une idée en action, une idée manifestée extérieurement. Mais nulle idée n'existe et ne saurait exister en dehors de l'être qui la produit et indépendante de lui. Toutes ces

conceptions intellectuelles, qu'on nomme lois de la nature, sont les idées de Dieu, renfermées dans son Intelligence ou son Verbe. Mais ce Verbe est lui-même un être, une personnalité réelle et vivante. Ce serait donc revenir par une autre voie au cosmothéisme de l'idolâtrie, que de considérer cette loi comme quelque chose d'indépendant de Dieu et de son Verbe, existant et agissant par une force qui lui soit propre. Vous supposez, il est vrai, que tous les êtres matériels accomplissent fatalement le mouvement dont l'impulsion primitive leur vient de Dieu. Mais ce mouvement ne saurait persévérer qu'autant que cette impulsion persévère; et comme en Dieu tout est nécessairement éternel, cette impulsion est aujourd'hui comme elle était hier, comme elle sera demain, c'est-à-dire que l'action du Créateur en son Verbe est permanente et continue; et c'est précisément cette continuité et cette permanence de l'action de Dieu que nous nommons une loi de la nature.

Toutes les lois de la nature, comme tous ses mouvements et toutes ses formes, se révèlent donc à nous comme autant d'*idées*; et ce monde idéal ou typique est la raison du monde phénoménique, ou plutôt ce dernier n'est que la manifestation extérieure du premier. Toutes ces idées ne sont que les formes diverses d'une seule et même Idée qui est le Verbe divin lui-même, en tant qu'archétype de la nature créée, qui s'unit en lui à la nature incréée, représentant ainsi à la fois Dieu tout entier au sein de la création, et la création tout entière au sein de Dieu.

On peut donc parfaitement concevoir la création du monde matériel. Dieu a en lui sa Raison, sa Pensée, son Verbe, parole éternelle qui exprime Dieu et exprime toutes les créatures, en d'autres termes : 1° Il y a dans le Verbe divin

l'idée de l'infini, laquelle, étant infinie en elle-même, est Dieu; 2° l'idée de l'indéfini réel ou l'indéfini de tous les possibles idéalisés en Dieu; partant l'idée du fini ou de la manifestation extérieure des possibles, réalisés dans le temps et l'espace, et arrivant ainsi à avoir conscience de leur propre existence. Le Verbe divin se trouve donc le médiateur éternel entre l'infini et le fini et réciproquement, le centre, le point d'union et de passage de l'incréé ou de l'invisible au créé et au visible, *et vice versâ.* Il représente à la fois et en même temps Dieu au sein de la création et la création au sein de Dieu. Dieu parle dans le temps, par son Verbe divin, les êtres qu'il parle éternellement en lui. Le Verbe, parole intérieure et extérieure de Dieu, traduit l'idée éternelle en signes sensibles, et ces signes sensibles sont le monde phénoménal. La matière élémentaire est comme l'alphabet de cette écriture vivante, à la fois idéographique et symbolique, dont il se sert pour en tracer dans l'espace les hiéroglyphes sacrés. Chacun des êtres, ainsi réalisés dans l'univers sous tant de formes diverses, est comme un des mots temporels de cette langue divine ; et tous, s'unissant à travers toute l'étendue des sphères dans une immense et ravissante harmonie, composent ce discours intelligible à tous, que Dieu tient à sa créature pour l'élever à l'aide des visibles aux invisibles qui sont en lui. Ce discours est lui-même une action vivante d'un amour infini et d'une intelligence sans bornes, par lequel nous communions au Verbe divin.

Ne serait-ce là que de poétiques images? Cet exposé ne contiendrait-il point une profonde et sublime vérité? La raison qui, par l'observation des faits, comprend parfaitement que tous nos actes extérieurs ne soient que la matérialisation de notre vie intérieure, conçoit avec la même

évidence que les actes extérieurs à l'essence divine ne sont et ne peuvent être que la manifestation de sa Pensée intérieure, de son Idée nécessairement éternelle. L'intelligence, éclairée de cette double lumière de la raison et des faits, est-elle dans la vérité ? La persuasion où elle est que les choses se passent ainsi peut-elle être confirmée par la révélation ? Nul doute sur ce point.

L'école, n'ayant considéré le Verbe divin que relativement à la déchéance et à la rédemption du genre humain, garde plus ou moins le silence sur cette question capitale de la philosophie chrétienne. Ses adeptes se bornent à dire que, par sa toute-puissance, Dieu a créé de rien la matière et l'univers physique. C'est à peine s'ils ont effleuré l'idée du monde typique, s'ils ont entrevu que la création visible est faite d'une création plus parfaite, puisqu'elle est éternelle, et vivante au sein de l'intelligence divine. A cet égard, aucun progrès n'a été accompli depuis deux mille ans, et nous sommes presque restés en arrière de Platon et des anciens Pères. Plusieurs ont même été jusqu'à confondre l'idée éternelle et immuable en Dieu avec l'idée passagère et fugitive qui est dans l'homme, n'accordant pas plus à l'une qu'à l'autre de réalité en soi.

Tout ce qui constitue l'univers dans l'Intelligence divine est purement spirituel. Dans notre nature finie, l'idée ne peut se définir et se comprendre que par l'expression sensible, le signe qui la matérialise en la limitant. De la sorte, la notion intellectuelle, impression toujours fugitive et sans consistance, ne saurait être considérée en elle-même et dans sa substance, mais simplement dans le signe visible, dans l'expression phénoménale qui la recouvre, soit qu'elle nous arrive du monde visible quand elle nous est transmise par les

sens, soit que, purement spirituelle, elle se rattache seulement au monde typique. On conçoit que dans ce sens rien ne soit moins stable qu'une idée en nous, puisque cette idée ne devient une réalité compréhensible pour nous et nos semblables, que lorsqu'elle est rendue sensible par la matière ou la parole qui lui sert de signe. Dans la nature divine, qui est l'opposé, tout se passe précisément à l'inverse. L'idée, infinie dans son Verbe, dans son expression comme dans son principe, se définit par elle-même de l'esprit à l'esprit, et sans l'intermédiaire d'aucun signe qui la limite en la matérialisant. C'est la substance se révélant directement à la substance, la vie à la vie, l'amour à l'amour, sans qu'il y ait rien entre eux que l'éternelle visibilité des essences elles-mêmes. Tout y est immuable, parce que tout y est infini Ainsi, l'idée typique de la création, au lieu d'y être fugitive et transitoire, sans substance en elle-même, y est dans une stabilité et une réalité absolues, puisqu'elle est éternelle. Sa vie dans le monde visible n'est qu'une phase de l'idée archétype, car, dit l'Apôtre, *les visibles sont faits des invisibles.*

Par cela seul qu'elle est éternelle, cette idée renferme en une unité indivisible le passé, le présent et le futur de toutes choses; tandis que sa manifestation visible et fragmentaire est une incessante évolution, une transformation perpétuelle, où aucun point de l'espace et de la durée ne reste un instant le même. Dans le monde physique, tout est phénomènes, apparences ou fantômes (*phantasma*), simples signes symboliques de la réalité invisible qu'ils manifestent. Dans le monde typique, au contraire, est le règne immuable et indéfectible des essences, l'invariable empire des réalités.

Selon la révélation, l'idée éternelle de Dieu et l'idée éternelle de tous les êtres réalisables possibles constituent le

Verbe divin, en sorte que prétendre que l'idée du fini en Dieu n'est pas une réalité, ce serait nier la réalité du Verbe, au moins dans son rapport avec la nature créée. Ainsi l'a conçu saint Jean, le disciple bien-aimé auquel Dieu a révélé d'une manière si claire la génération éternelle du Verbe divin, contenant en lui avant tous les siècles la vie de tout ce qui a été fait dans le temps et l'espace. « Ce qui a été fait, s'écrie-t-il, a vie en lui (le Verbe). Toutes choses, dit saint Paul, sortent de lui, toutes choses sont créées par lui et en lui. » Peut-on exprimer plus nettement que tout avait vie dans le Verbe divin avant la création visible? que c'est d'après cette création invisible, et par la parole qui la porte en elle, que toutes choses ont été réalisées ou manifestées extérieurement au moyen de la matière.

Considérée sous un autre aspect, cette vérité apporte à l'intelligence une telle clarté, qu'il nous semble impossible de garder aucun doute sur sa certitude absolue. Un être est réel lorsque se trouvent réunies ces deux choses, la substance, soit spirituelle, soit matérielle, plus la vie de l'ordre de ces substances. Toute vie, par conséquent, implique une substance qui en jouit. L'idée éternelle de Dieu, qui a pour objet la nature finie, ne peut être évidemment Dieu lui-même ; ici la substance est l'idée qui vit dans la Parole divine. Par conséquent cette idée, plus la vie éternelle dont elle jouit, est un être à la réalité duquel il ne manque rien. Cette conséquence est purement logique, mais elle est confirmée, comme nous venons de le voir, par la révélation écrite; elle est donc incontestable. La Parole divine, comprenant l'idée de Dieu ou du moi divin et l'idée de tous les êtres possibles, il est évident que tout puise sa vie dans ce Verbe divin, comme l'enseignent saint Jean

et saint Paul. De sorte que tout, jusqu'à nos idées si fugitives, si transitoires, ont la vie éternelle, parce qu'avant de venir en nous à l'état de notion, elles étaient écrites dans l'éternelle Parole par la science infinie de Dieu. Au flambeau de cette vérité, tout ce monde des phénomènes s'éclaire d'une éblouissante lumière. On comprend que ces apparences phénoméniques, fantômes vides de réalité par eux-mêmes, deviennent par le Verbe, leur divin idéal, la manifestation visible du monde typique éternel, et qu'ainsi toutes ces révélations de la vie invisible s'offrent à nous, comme autant d'initiations sacramentelles, par lesquelles nous prenons conscience de nous-mêmes et de notre personnalité. L'univers physique acquiert, dès lors, une signification, un but. C'est l'atelier de la création, où chaque être, encore *inconscient* de lui-même en Dieu, vient prendre conscience de sa vie propre, dans le Verbe et par le Verbe, qui contient de toute éternité l'idéal réalisé de cet être. Il lui fait prendre possession de son individualité personnelle sous les espèces visibles de cet univers, qui lui voile assez Dieu pour que sa personnalité ne soit pas engloutie dans la sienne, et le lui montre assez pour qu'il se rattache sans cesse à lui, en son divin idéal.

Voici comment saint Thomas exprime cette vérité fondamentale : « Dans le Verbe est le rapport de Dieu aux créa-« tures. Car Dieu, en se connaissant, connaît toutes créa-« tures (en Dieu, il n'y a et ne peut y avoir qu'un seul acte ; « l'infinité exclut toute idée de successivité) ; par conséquent « le Verbe, la parole conçue dans l'esprit est représenta-« tive de tout ce que l'intelligence perçoit dans ce seul acte. « De là en nous sont des paroles diverses, selon les divers « objets que nous intelligeons. Mais parce qu'en Dieu, son

« intelligence infinie conçoit par un seul acte son moi divin « et celui de tous les êtres, son Verbe unique est l'expression « non-seulement du Père, mais de toutes créatures. Et, « comme la science de Dieu est seulement intellectuelle, « quant à son moi divin, tandis que celle relative aux créa- « tures est à la fois intellectuelle et réalisable, de même le « Verbe de Dieu, la parole divine est seulement expressive « de ce qui est dans Dieu le Père, tandis qu'elle est à la fois « expressive et réalisable pour tout ce qui est relatif aux « créatures (c'est parce que la parole divine à l'égard des « créatures est tout à la fois leur image et leur créateur). « C'est ce qui explique ces paroles du psalmiste : *Il a dit et « tout s'est fait*, parce que la parole divine porte en elle le « mode de réalisation de ce que Dieu fait[1]. »

O Christ, idéal divin de toutes les créatures, aidez-nous à concevoir cet univers, afin qu'élevant nos âmes de ce monde visible à l'invisible, et percevant, à travers ses phénomènes qui passent, son immuable essence, nous concevions toutes choses en vous et par vous, et que tous les actes de notre vie ne soient que la manifestation du culte d'adoration, d'intelligence et d'amour que nos esprits rendent, sous le signe sensible de la matière, à l'éternelle vertu qui nous a créés !

IV. Essayons de poursuivre, jusqu'à leur source originelle, les êtres soumis à nos investigations, et de saisir dans son infinité cette force toute-puissante, devant laquelle le néant lui-même recule sans cesse, ou plutôt se transfigure, de la mort à la vie.

[1] *Summa I*, quæst. 34, art. 3.

L'idée que nous avons de cette puissance créatrice a pour objet la cause même dont l'existence nous est démontrée par ses effets. Nous ne pouvons voir la vie en elle-même, mais elle se révèle à nous par les phénomènes qui accusent sa présence dans l'univers. Mystérieuse dans son essence et jusque dans le mode de son action, elle s'impose à notre foi, en se manifestant en tout, partout, toujours, dans tous les éléments dont se composent les êtres, dans toutes leurs formes, dans tous leurs mouvements, et ne cessant jamais un seul instant d'agir.

Cette vie est-elle la propriété des créatures? Est-elle une vertu, une énergie inhérente à leur être et qui leur soit exclusivement propre? ou bien, Dieu est-il là toujours, à leur origine d'abord, ensuite dans tous leurs développements successifs, et enfin au dernier moment de leur apparition dans le temps? La vie finit-elle avec les êtres qu'elle animait? ou bien tout dans la nature demeure-t-il soumis, à tous les moments de la durée, à l'action souveraine du Créateur?

Lorsque, par ignorance ou par le triste besoin de se passer de Dieu, les naturalistes ont avancé, comme un axiome qui n'a pas besoin de preuve, que l'univers possède par lui-même une sorte de force plastique suffisante pour former les êtres qui vivent à sa surface, leur hypothèse n'a nullement résolu le problème de l'origine du fini et de ses modifications diverses. Quelle est cette force plastique, souverainement intelligente, et il le faut bien, car tout dans l'univers atteste une suprême sagesse, un plan parfaitement combiné et admirablement exécuté dans l'ensemble comme dans les plus petits détails? Quelle est cette force une, car l'unité, l'harmonie, caractère de cette œuvre, se reflète sous toutes ses faces? indéfectible, car elle est là tou-

jours présente, toujours agissante, sans défaillir et sans se tromper jamais?

Les sources mystérieuses de la vie n'ont été qu'entrevues par les hommes de la science. Après l'avoir demandé aux corps simples de la chimie et l'avoir cherché dans la géologie jusqu'aux entrailles de la terre, ou dans l'embryogénie jusqu'à la racine des germes, tous se sont arrêtés à une certaine profondeur devant les limites du mystère. Ceux qui, loin de repousser la vérité, la poursuivent avec ardeur, n'ont pas cru que la physique ou la dynamique donnassent raison des phénomènes de la vie. Derrière tous ces effets appréciables aux sens, ils ont placé un principe vital immatériel. Encore un pas, et ils salueront avec nous la présence et l'action de Dieu dans l'univers, vivifiant toutes choses; de même que l'enfant des solitudes salue avec transport le lever de l'astre qui lui apparaît comme le foyer de vie des créatures, ombre du divin soleil des âmes.

Oui, c'est à Dieu seul qu'il faut demander la clef de la science de la vie de tous les êtres, dans le monde de la matière comme dans celui des esprits. Quel inépuisable trésor de connaissances est promis à l'humanité, si elle entre dans cette voie! Avec ce principe, uni à l'étude des agents visibles employés par Dieu comme autant de médiateurs, pour manifester son action on parviendra à formuler d'incontestables théories, qui auront le double avantage de satisfaire l'esprit et le cœur, de développer l'homme tout entier, comme être intellectuel et comme être moral.

Existe-t-il dans l'univers des vertus occultes, des énergies inhérentes à la matière, auxquelles on puisse raisonnablement attribuer la reproduction et la vie des êtres qui se succèdent sans interruption? Ces vertus, ces énergies sont-

elles actuellement indépendantes de l'action du Créateur?

D'abord effets, ensuite causes, les êtres qui se reproduisent, se reproduisent-ils en vertu d'une force qui leur soit propre, de telle manière qu'on puisse dire avec la science incrédule : Pour les premiers individus il a fallu, il est vrai, l'intervention d'une cause première, afin de les faire passer à l'existence, mais une fois réalisés, ils peuvent se passer et se passent en effet de cette cause?

Pour admettre ces forces occultes, reste de l'ancienne physique de l'antiquité et du moyen âge, il faut les supposer gratuitement et sans preuves. Or, dans les données de la science actuelle, toute hypothèse de ce genre doit être éliminée.

Le monde visible n'étant que la manifestation du monde invisible, ils ne peuvent être divisés, ils s'expliquent l'un par l'autre; les lois qui régissent le monde physique sont la copie de celles qui gouvernent le monde moral. Si vous bannissez Dieu de la création matérielle, si cette création vit, se conserve et se développe par une vertu, qui lui fut donnée sans doute, mais qui lui est devenue tellement propre, qu'elle n'a nul besoin de l'action *actuelle* du Créateur, vous bannirez Dieu du monde spirituel comme du monde phénoménique.

Si Dieu est absent de son œuvre, le déisme seul est logique. Si Dieu ne se mêle plus des êtres de cet univers parce qu'à leur origine il les a dotés des moyens de vivre et de se perpétuer sans lui, à travers leurs destructions successives, comment concevoir alors qu'il ait déshérité l'homme de cette prérogative de contenir en lui-même, sinon la raison de son apparition dans le temps, au moins celle de sa continuation et de ses transformations diverses? Comment l'être le plus

élevé dans la hiérarchie de la création, et qui résume en lui tous les autres, serait-il dépourvu d'une puissance inhérente aux degrés les plus inférieurs de la vie?

Pour nous, nous croyons que les créatures sont au Verbe éternel ce que la parole proférée est au verbe humain. Celle-ci ne continue d'être qu'autant que le verbe intérieur de l'homme la produit au dehors. Ainsi les créatures, parole matérielle exprimant les idées de Dieu, ne vivent, ne se conservent et ne se développent qu'autant que la Parole éternelle les parle incessamment. Nous verrons ici le témoignage de la raison confirmé par celui de la foi.

On conçoit donc que nous ne puissions admettre dans le monde, des vertus occultes, des forces cachées au fond des êtres, comme causes propres et indépendantes de la perpétuité des phénomènes de l'univers. L'action du Verbe dans la création, action toute-puissante, souverainement intelligente et indéfectible, explique seule la vie et la persévérance des êtres dans toutes leurs phases. Devant cette vérité qui éclate partout, s'évanouissent tous les systèmes des causes secondes indépendantes. Il n'y a hors de Dieu que des instruments, des moyens de révélation de la cause unique de toute vie. Placé au faîte de la création, et participant par son esprit à l'action providentielle de Dieu dans le monde, l'homme lui-même n'est qu'un instrument librement associé à cette œuvre. « Car, dit l'Apôtre, nous sommes les coopérateurs, les aides de Dieu, et vous êtes le champ que Dieu cultive, l'édifice que Dieu bâtit[1]. » Un être, cause principe et indépendante des effets qu'il produit, serait créateur, infini par conséquent, et c'est là le caractère incommunicable de Dieu.

[1] I Cor., c. III, v. 9; II Cor., VI, 1.

elles actuellement indépendantes de l'action

D'abord effets, ensuite causes, les êtres duisent, se reproduisent-ils en vertu d' soit propre, de telle manière qu'on science incrédule : Pour les premier est vrai, l'intervention d'une cause passer à l'existence, mais une passer et se passent en effet

Pour admettre ces forces physique de l'antiquité et ser gratuitement et s forces de la science actuelle un nouveau, éliminée. plus ou de celui qui

Le monde visi mme, chef et point culinvisible, ils n de tâtonnnements en tâtonnepar l'autre; l erreurs, chaque force, chaque vircopie de ce re est infaillible dans son action et innissez Di s son activité! Mais ce sont là évidemment se cons tés de l'infini, seul infaillible, seul indéfectible. sans s voulez que le germe de la plante produise une plante qu able par la vertu qui lui est propre? Mais prenez garde, vertu doit être intelligente, pour choisir, entre les éléments dont se composent les êtres, ceux qui vont à sa conservation. Ne dites pas qu'elle agit ainsi fatalement, car vous renverseriez vous-même votre hypothèse. Qu'est-ce en effet qu'agir fatalement, sinon subir passivement l'action d'une force étrangère qui vous meut et vous dirige? Cette force, c'est celle de Dieu. Si les êtres matériels la subissent fatalement, elle n'est donc point une vertu qui leur soit propre. Mais pour la formation d'un être, il faudra quelque chose encore de plus que cette infaillible intelligence, il faudra

donner à cette force occulte une activité qui la rende présente à toutes les molécules de matière dont l'être se compose, présente à tous les éléments dont est formé le corps humain, par exemple. Il lui faudra, avec les mêmes principes élementaires, les mêmes gaz, former des corps d'organisation diverse, sang, nerfs, artères, muscles, os, distinguer l'un de l'autre, et savoir à fond tous les secrets de la physique et de la chimie. Il lui faudra le don d'ubiquité comme celui d'omniscience. Si c'est un simple instrument aveugle, toujours dans la main de Dieu, rien n'est plus facile à comprendre. Mais si cette vertu agit par son énergie propre, en vérité la cause que vous assignez à ces merveilles est plus mystérieuse, plus inexplicable que les plus incroyables rêveries consignées sous le nom de sciences occultes. Dieu crée un être, et, comme un ouvrier pressé d'abandonner son œuvre, il y dépose la plénitude de sa science et de sa puissance, et dès lors, cet être, indépendant de son Créateur, agit par une vertu qu'il ignore sur sa propre nature qu'il ne connaît point ! Que de contradictions pour arriver à dire qu'on ignore où est la source de cette force universelle qui maintient, développe et transforme tous les êtres par une sorte de création continue !

Cette force c'est Dieu, voilà tout le secret du problème, et ce n'est pas là nier l'existence des causes secondes. Dieu agit dans l'univers par son Verbe, médiateur unique entre le créateur et la création. Ce médiateur suprême agit dans la création au moyen de tous les êtres qu'il appelle à l'existence, et dont il fait autant de coopérateurs, de médiateurs secondaires, agissant à leur tour, en lui et par lui. Dès lors tout s'enchaîne et s'explique; tout être est effet et cause, associé, selon sa nature et dans l'ordre de sa hiérarchie, à

l'action une et universelle du Médiateur suprême, et participant soit fatalement, soit librement, à sa virtualité absolue, devient un des agents de son œuvre dans la création continue des êtres. Ainsi, tout est solidaire, Dieu en son Verbe, son Verbe en la création, et tous les êtres créés entre eux et avec Dieu. Tous concourent à l'œuvre de la création universelle, mais tous puisent leur force et leur vie dans un centre unique, l'éternel Créateur. Il réalise les premiers couples, et il veut que toutes les générations qui doivent les continuer sortent d'eux. Mais tous ces médiateurs associés, ces causes secondes n'ont de force et d'énergie que par l'action générale et la volonté toute-puissante de l'éternelle Parole sur la matière de l'univers.

Ainsi, le germe ne contient pas l'individu qui doit remplacer celui qui n'est plus. Cette vieille théorie de C. Bonnet est aujourd'hui complétement éliminée de la science et de l'embryogénie. « Tout être, dit M. Chaubard, commençant « par des molécules élémentaires de matière, ne peut ren« fermer en lui des embryons pour se reproduire. Par consé« quent, il est un temps où les embryons n'existent pas encore « dans le végétal. Lorsque ce végétal est ensuite parvenu au « point de développement où ces embryons peuvent exister en « lui, il faut donc que Dieu, à qui seul est la puissance de don« ner l'être, crée ces embryons par son action sur la matière « de l'univers, c'est-à-dire, par l'action de la lumière cha« leur. D'ailleurs, ces embryons doivent eux-mêmes subir « toutes les phases que subissent nécessairement et inva« riablement tous les êtres de l'univers. Il faut qu'ils com« mencent par être idées non réalisées de Dieu, ou êtres du « monde intellectuel, puis idées matériellement réalisées, « ou matière élémentaire, puis substance gazeuse, puis

« substance liquide, puis substance charnue, enfin em-
« bryon. »

Pour saisir la vérité de cette loi de la génération des êtres, il faut d'abord reconnaître que depuis la création de l'univers il n'existe nulle part de matière élémentaire en liberté, c'est-à-dire ne servant à aucun corps. Chaque être qui apparaît dans le temps est une création identique à celle du premier jour, avec cette différence qu'à la genèse des choses, la puissance créatrice, pour former les êtres, employa la matière élémentaire qu'elle avait réalisée, tandis que pour leur reproduction, elle part d'un germe qu'elle réduit à l'état rumentaire. Or, quelle est la force qui peut étreindre ainsi toute la matière, de sorte que pas une molécule n'échappe à son action, si ce n'est la force infinie?

On veut que l'affinité suffise pour expliquer l'aggrégation des éléments qui composent les êtres. Mais qu'est-ce que l'affinité? Est-ce une force aveugle ou intelligente? Aveugle? elle n'est donc que l'instrument passif de la puissance divine qui agit par elle. Intelligente? elle n'est donc point propre à la molécule, qui ne pense pas et qui ne saurait s'entendre avec toutes les autres, partout et toujours. « Pour ordonner, dit Newton, ce système avec un ensemble admirable de mouvements, il faut une intelligence suprême, une cause qui juge, compare, apprécie, règle, assigne, etc. Afin de mettre en rapport et d'ajuster toutes ces choses dans un ensemble si varié et si parfait, il faut bien certainement non pas une cause fortuite ou aveugle, mais l'intelligence du géomètre le plus habile et du mécanicien le plus consommé[1]. »

Mais, dira-t-on, est-ce que Dieu peut moins qu'un simple horloger qui n'a pas besoin de demeurer attaché à son œuvre,

[1] *Lettres de Newton à Benthey.*

et à qui il suffit de lui avoir imprimé le mouvement? D'abord, le mouvement de l'horloge n'est point indéfectible, permanent et universel comme le mouvement qui est dans l'univers. Le mécanicien n'est nullement la cause du mouvement; il ne fait que disposer les pièces de la machine dans laquelle la loi de la pesanteur et la dynamique des forces s'exercent sans lui et en dehors de lui. Dans l'horloge, comme dans le mouvement des atomes ou des mondes, c'est donc toujours la force motrice suprême qui agit. Si la puissance et l'intelligence de l'homme n'aboutissent, en dernier terme, qu'à disposer les conditions dans lesquelles s'exercent les lois qui gouvernent tous les êtres de la création, comment prêter à la molécule de matière un pouvoir dont ne jouit pas l'homme lui-même?

Dieu est partout et toujours présent dans le monde. Son activité souveraine et indéfectible s'exerce sur la matière de l'univers par un simple acte de sa volonté, cette action peut seule expliquer toutes les lois et tous les phénomènes de la création, elle donne de chacun d'eux et de tous le dernier mot de leur apparition et de leur permanence : un esprit logique a-t-il d'autres solutions à chercher?

Dieu, étant la source unique de toute existence, maintient, développe, reproduit et transforme tous les êtres, par l'effet même de son acte créateur, continu et éternel. Tout ce qui, sortant de sa puissance, apparaît dans le temps et dans l'espace, se manifeste successivement; mais ce caractère de successivité, inhérent à toute manifestation, n'atteint pas l'idée modèle, éternelle comme l'être qui la produit. Dieu ne saurait communiquer à un être créé aucun des attributs qui conviennent exclusivement à sa nature infinie, la créature, par cela seul qu'elle est créature, ne peut trou-

ver en elle-même la raison première et dernière d'aucune de ses opérations. Derrière les causes secondes, nous sommes donc forcés d'adorer la cause première, toujours agissante, manifestant en tout et partout son action indéfectible, par l'intermédiaire de tous les êtres, associés fatalement ou librement à l'action de sa puissance infinie.

Portant plus loin l'examen des phénomènes de la nature, nous dirons que la vie n'est point, comme on l'a prétendu, l'ensemble des phénomènes organiques durant un temps limité[1]. L'ensemble des phénomènes est, au contraire, le résultat de la vie, sa manifestation extérieure. Est-ce que l'ensemble des opérations de l'âme humaine est la vie de l'âme? Non ; mais cette vie se manifeste, au contraire, par ses opérations.

De même les naturalistes sont le jouet d'une illusion lorsqu'ils traitent de la vie des êtres, comme si cette vie était une substance, une entité individualisée, et propre à chaque être. Dans l'Être infini seul, la vie et la substance sont une même chose, puisque tout dans l'infini est l'infini lui-même. Mais, dans l'être créé, la substance est parfaitement distincte de la vie dont elle peut être animée. Toutes les créatures sont solidaires dans leur existence, et toutes la puisent en Dieu, leur centre unique, leur foyer universel. Nulle n'est isolée et se suffisant à elle-même. La personnalité de chaque être vit de la personnalité de tous, comme tous vivent de leur personnalité avec Dieu dans le Verbe, où est leur principe, leur raison d'être et leur esprit de vie. Dans cette chaîne universelle et continue de toutes les créatures en Dieu, l'être, la forme et la vie ne sont personnalisés que spirituellement

[1] Richerand.

dans les créatures libres et *conscientes* d'elles-mêmes, à mesure que, s'associant volontairement à l'action de Dieu, leur esprit devient participant de son Esprit. Mais dans l'être ma térie, la raison conçoit parfaitement les éléments dont il est composé sans forme et sans vie. La révélation nous dit que tel était l'état de la matière avant l'apparition de la lumière. Ainsi l'être matériel n'existe que lorsque la matière élémentaire est animée par la lumière; de sorte que la formule générale du monde visible est celle-ci : « Matière atomistique + lumière calorique. » De même dans le monde spirituel, l'être n'existe qu'à la condition de l'esprit personnalisé dans la lumière de cet ordre, qui éclaire tout homme venant en ce monde.

Aussi vous ne concevrez pas plus les êtres matériels sans la lumière phénoménique, que vous ne pouvez concevoir l'être spirituel sans la lumière intelligible. La lumière phénoménique, n'irradiant d'aucun point localisé de l'espace, ayant son foyer dans la puissance créatrice elle-même, et la lumière spirituelle étant sans raison d'être, ailleurs que dans le Verbe, il faut nécessairement admettre l'action de Dieu dans les deux mondes visible et invisible, pour expliquer tous les faits qui s'y accomplissent.

Observateurs du monde, avec nos sens et notre raison, mais aussi sous l'action de l'infini qui se fait sentir à nos âmes, nous ne voulons point bannir notre Père de la maison qu'il nous a construite. Nous ne séparerons pas la création de son Créateur, qui en est la vie. Comment s'éloignerait-il de ceux que, par amour, il appelle à l'existence, pour les conduire, à travers ses œuvres, jusqu'à la contemplation de lui-même, dans les mystères de son éternité? Partout nous voulons le contempler, le sentir, et entendre sa parole

ˑice, retentir à travers les générations,

ˑd'hui justice de la théorie des
.naginée pour remplacer Dieu par
ıes germes de reproduction manquent
.res, ils se jouent même de la volonté hu-
. l'artifice de l'homme, dit M. Chaubard, in-
.ıe en effet; qu'il supprime dans une plante, même
.uelle, les organes de fructification; vous croyez peut-être qu'il a coupé le fil de la future postérité? Nullement: « il n'est pas au pouvoir de l'homme d'arrêter ainsi la vo- « lonté d'un Dieu tout-puissant. Cette plante annuelle, dont « on a supprimé les organes reproducteurs, cette plante « qui devait périr au commencement de l'hiver, continuera « à végéter et à vivre une seconde année, afin de remplir le « vœu de la loi divine, en fructifiant et laissant après elle « sur la terre les germes de sa reproduction. Et, devant de « tels faits, il est, hélas! des hommes assez pervertis pour « oser nier une Providence dont la sagesse préside à tous « les mouvements de la matière de l'univers [1]. »

Plus on remonte avant dans les traditions primitives des

[1] Nous avons nommé l'auteur de *l'Univers expliqué par la révélation*. Nous ne saurions nous taire sur l'obscurité calculée où la science semble avoir condamné ses travaux et ses découvertes. Comment lui pardonnerait-elle l'anathème éclairé que son esprit chrétien avait prononcé contre elle? Pendant de longues années que nous avons vécu avec lui dans une intimité de frères et dans un commun amour de la vérité, nous l'avons toujours vu aussi élevé dans la pensée qu'il était modeste dans sa vie. Passionné pour la science, il ne la cultivait que pour remonter à Dieu. Il ne voulut pas la gloire : il la redoutait. Après quelques emprunts qu'elle lui a faits sans les avouer, la science lui rendra-t-elle enfin justice? De grands esprits l'ont déjà fait. Quelqu'un le proclamait « le plus grand botaniste de l'Europe »; un autre, « un pionnier

peuples, plus on trouve permanente et universelle la croyance du genre humain à cette action incessante de Dieu dans tous les phénomènes de l'univers. L'idolâtrie n'a pas d'autre origine. Si l'on creuse le paganisme, on rencontre à une certaine profondeur, dans toutes ses conceptions religieuses, l'idée d'un Dieu immanent dans l'univers et dans l'humanité, à ce point que bientôt, par une pente rapide, le vulgaire prit tous les phénomènes du monde pour Dieu lui-même. Tout en se séparant par un abîme de cette idolâtrie, la Bible conserva, mieux encore que toutes les autres traditions, la croyance à cette immanence de Dieu dans la création. Dès qu'on se livre à l'étude approfondie de la langue sacrée, cette foi apparaît frappante de grandeur et de majesté. « Dieu fait des créatures les messagers prêts à exécuter ses ordres, des flammes du feu ses ministres, et des esprits ses ambassadeurs[1]; sa pensée apaise les abîmes[2]; toutes les créatures attendent de lui leur force et leur vie ; quand il détourne d'elles sa face, elles sont dans le trouble; quand il recueille leur souffle, elles expirent et retombent en matière élémentaire ; quand il leur envoie son esprit et son souffle, elles sont créées, et Dieu renouvelle la face de la terre[3]. » On respire Dieu, on le sent, on le voit, on le touche partout. Tout est plein de lui, tout le manifeste, l'exprime et le glorifie. A chaque point de l'espace et de la durée, comme en chaque acte de son existence, l'homme vit

envoyé de Dieu pour déblayer le chemin de la science chrétienne. » En attendant cette gloire posthume, qu'il reçoive ce vœu d'un ami, heureux de jeter ces quelques fleurs sur sa tombe!

[1] Ps. CIII, v. 4.

[2] Ecclés., ch. XLIII, v. 25.

[3] Ps. CIII, v. 27-32.

réellement au sein de Dieu. Mais il fallait que, par un sublime effort, l'homme se détachât des apparences du monde pour se rapprocher davantage de son principe. En effet, plongé et comme englouti dans l'animalité dont il est revêtu, l'homme confondait trop encore le phénomène avec sa cause divine, le fini avec l'infini, la création avec Dieu. Il fallait qu'il apprît à les distinguer d'une manière complète. Le christianisme, en crucifiant la matière sous la loi de l'esprit, ouvrit dans toute sa largeur cette voie à la projection de l'infini. Par ses plus puériles superstitions, tout le moyen âge, en plaçant pour ainsi dire Satan dans chaque atome de matière, exhaussait l'esprit humain dans sa tendance à passer du visible à l'invisible. D'un autre côté, les conceptions physico-religieuses de l'antiquité, réduites en pures abstractions métaphysiques par Aristote, préparèrent le chemin aux sciences modernes qui, dépouillant les phénomènes de leur déification idolâtrique et de leur abstraction métaphysique, nous les montrèrent comme de pures apparences visibles, manifestation de quelque chose d'invisible. C'est là que nous sommes arrivés aujourd'hui. Il ne reste plus qu'à nommer cet invisible, ou Dieu, et, rattachant le progrès moderne des sciences naturelles à leurs origines traditionnelles, montrer partout, sous le phénomène et le visible, Dieu, immanent, agissant, à chaque point de l'univers et de l'humanité comme dans son ensemble. Il ne reste plus qu'à rattacher le phénomène à sa cause, l'apparent à l'inapparent, la manifestation à son principe, et alors nous aussi nous pourrons voir, sentir, toucher, respirer Dieu partout, tout étant plein de lui, l'exprimant, le manifestant, le glorifiant, et nous-mêmes vivant réellement en son sein, partout et toujours. Sans cette conclusion, qui seule les rend fécondes,

les sciences physiques ne sont qu'un énigme chaque jour plus indéchiffrable, un effet sans cause, un mirage sans but, un rêve de notre vie, sommeil pénible, qui n'est sans doute lui-même qu'un rêve dans le néant. En dehors de la nôtre, c'est la seule solution où ont abouti, où peuvent aboutir les penseurs de quelque puissance, dont la logique entraînera bientôt la foule avec eux dans l'abîme.

Dieu tout-puissant, préservez-nous de cette horrible apostasie, en illuminant nos esprits de la lumière de votre sagesse, et nous montrant que ces choses terrestres « ne sont que la figure des choses célestes[1], » ces biens du temps que l'ombre des biens éternels[2], » afin que « nous ne considérions point les visibles mais les invisibles[3], » et que, remontant des phénomènes aux essences de ce monde, à vous, mon Dieu, nous vous adorions en tout, toujours et partout !

[1] Hébr., c. IX, v. 23.
[2] *Id.*, c. X, v. 1.
[3] II Cor., c. VI, v. 18.

XI

LE MOUVEMENT INFINI.

O Marie, ma souveraine, que dirai-je ou que ferai-je? Je suis dans les ténèbres, et je ne vois pas la lumière du ciel. Où irai-je, où me déroberai-je aux regards de votre Fils, notre juge? Où trouverai-je un refuge, à l'orient, au midi, au couchant, à l'aquilon ou dans les profondeurs de l'abîme? Partout votre Fils, partout *tout entier*, partout présent, partout discernant, jugeant tout, et habitant au-dessus des cieux.

(S. ANSELME, *Oratio ad sanctam Virginem Mariam.*)

Le mouvement infini, c'est le repos.

Comment notre raison pourrait-elle concevoir l'action de la puissance infinie, se manifestant sur tous les points de l'espace, sur toute la matière de l'univers, avec tous ses caractères de simultanéité et d'indéfectibilité, si Dieu n'est lui-même présent partout à la fois et en même temps? La puissance en Dieu est Dieu lui-même. Dans l'ordre même des créatures, l'activité est inséparable de l'agent. Mais comment concevoir cette présence à tout et dans tout, si Dieu est immobile? Une fois la donnée de l'infini acquise à notre intelligence, nous déduisons son omniprésence de l'impossibilité pour l'Être infini d'être contenu dans un lieu, ou dans un moment de la durée. Si Dieu était immobile, il serait donc présent à tout par la diffusion de sa substance? Mais Dieu est pur esprit, par conséquent sans étendue. D'ailleurs, dans l'hypothèse de son immobilité, il ne serait nulle part tout entier. Puisqu'on ne peut admettre que Dieu soit partout immobile, sans lui donner l'étendue, et que d'ailleurs il est partout, parce qu'il est infini, il faut reconnaître qu'il est en mouvement, et en mouvement infini, tout dans l'infini étant nécessairement de nature infinie.

Avant de pénétrer plus avant dans cette question si importante, et qui seule peut résoudre nettement plusieurs problèmes qui découlent des rapports de la créature avec Dieu, il est indispensable de fixer d'abord le sens rigoureux de ce mot, infini.

L'infini réel est nécessairement unique et personnel. Cependant, avec les philosophes et les mathématiciens, nous concevons deux autres infinis, l'infini négatif et l'infini mathématique. Aucun des deux, comme on va le voir, ne détruit l'unité du véritable. En effet, le premier est une pure négation, et le second une simple abstraction métaphysique.

Que faut-il entendre par l'infini négatif? Nous avons vu que l'infini réel et personnel contient tout, tout ce qui est et tout ce qui peut être, l'infini comme essence et le fini comme effet de sa puissance. Si, par la pensée, nous faisons abstraction du fini réalisé dans le temps, que reste-t-il hors de Dieu? il reste le néant absolu. Voilà l'infini négatif. Bien que pure négation en lui-même, il peut être intellectuellement conçu comme négation de toute créature; et l'on doit en tenir compte, ainsi qu'en mathématiques on tient compte des quantités négatives, ainsi qu'en morale et en philosophie on tient compte des négations. De même que toute affirmation implique son contraire ou la négation, ainsi l'infini réel et personnel, avant toute manifestation en dehors de son essence, impliquait son contraire, l'infini négatif et impersonnel. Cet infini négatif est ce que la langue biblique nomme le néant ou le vide, et que nous appelons l'espace. « C'est Dieu, dit Job, qui fait reposer le pôle du septentrion sur le vide, et qui suspend la terre sur le néant[1]. » Expression sublime qui nous révèle Dieu por-

[1] C. XXVI, v. 7.

tant tout et soutenant tout de sa vertu toute-puissante ! Que l'espace doive être infini en capacité, la raison le voit avec évidence, puisqu'il doit pouvoir contenir l'indéfini des possibles ou des créatures, qui vivent dans le Verbe à l'état d'idée : cette capacité étant purement virtuelle, étant toujours une simple possibilité, jamais un acte, le nombre des créatures, quel qu'il soit, ne pourra jamais égaler cet infini, et comme d'ailleurs il est impossible de concevoir deux infinis réels existant simultanément, l'espace n'est et ne peut être que l'infini négatif.

L'infini mathématique n'est autre chose que cet infini négatif intellectuellement conçu et transporté dans les sciences. Pure négation, il est absurde et contradictoire en soi, puisque qui dit nombre dit quantité finie, que l'infini exclut tout terme, tout rapport, et qu'il n'est pas de nombre qui ne puisse être augmenté ou diminué d'une unité, d'une fraction d'unité. Mais considéré selon ce qu'il est, comme asymptote, pure abstraction et simple idéal, cet infini qui n'est plus que l'indéfini du possible contenu dans le Verbe, devient pour la science un et immuable, à l'image de l'infini divin. Comme en effet cet idéal asymptotique est avec Dieu, dans son Verbe, l'archétype des créatures, et que l'infini est dans tout, principe et fin, alpha et oméga du fini, cet infini comme asymptote, en assurant la marche de la raison, a ouvert devant l'humanité des horizons toujours nouveaux. Ce n'est jamais stérilement que l'on appelle Dieu dans les sciences, n'importe sous quelle formule.

Ainsi, l'infini négatif, vide, néant ou espace, n'est que la négation absolue dont l'idée, la conception intellectuelle, constitue l'infini dit mathématique. L'infini mathématique, à son tour, n'est que l'idée de tout le fini dans le Verbe conçu

comme principe idéal, asymptote suprême du mouvement d'ascension du fini vers l'infini, de la création vers Dieu; de sorte que ce double infini n'étant qu'une double abstraction, l'infini réel demeure éternellement unique.

Revenons donc maintenant à la présence de Dieu dans tout l'univers. En tant qu'infini réel, Dieu est nécessairement partout. Pascal appliquait-il dans sa pensée à l'infini divin son axiome sur le point mathématique ? Nous sommes porté à le croire. Mais toujours est-il certain qu'il admettait la nécessité du mouvement infini, pour expliquer la présence simultanée d'un même objet sur tous les points de l'univers. Ainsi de Dieu. Insaisissable à toute créature, il ne saurait être contenu en aucune ni en toutes. Ce qui ne peut être renfermé dans aucune limite exclut toute idée de localisation, partant d'immobilité. Dieu donc se meut sans résistance; et parce qu'en lui tout est infini, le mouvement en Dieu est le mouvement infini.

C'est ce que la révélation nous donne à entendre, lorsqu'elle dit : « La Sagesse (la seconde personne de la Trinité) surpasse en vitesse toutes les vitesses [1]. » Or, la vitesse qui surpasse toutes les vitesses ne peut être évidemment que le mouvement infini. C'est ainsi, continue le livre de la Sagesse, que cet « Esprit d'intelligence, un en soi, multiple dans ses effets, et que rien ne peut empêcher d'agir, stable et infaillible, peut tout, voit tout, renferme en soi tous les esprits, et, plus actif que toutes les choses agissantes, atteint partout, et, toujours immuable en lui-même, renouvelle toutes choses [2]. » Saint Thomas n'entendait pas, sans doute, l'immobilité de Dieu autrement que nous. Être

[1] Sag., c. VII, v. 24.
[2] *Id., ib.*, v. 22-27.

à la fois et en même temps tout entier sur chacun des points de l'espace et sur tous, c'est n'avoir pas besoin de passer successivement de l'un à l'autre, c'est donc l'inertie absolue ou l'immobilité par rapport au mouvement fini. Mais être ainsi présent partout, sans cesser d'être présent à soi, c'est n'avoir point, comme la créature, soi-même pour limite, c'est le mouvement de l'infini, qui, ne pouvant sortir de lui-même, lors même qu'il se meut, est ainsi toujours relativement immobile. En Dieu, ce qui est mouvement infini par rapport à nous est donc aussi immobilité absolue, ou la négation même de tout mouvement *successif.* Voilà comment on peut déduire l'immobilité absolue de Dieu de son mouvement infini, ou le mouvement infini de son immobilité absolue. Autrement, comment saint Thomas aurait-il pu concevoir la présence réelle de Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie, sans *localisation?* Voici ses paroles :

« Le corps du Christ n'est pas dans l'Eucharistie selon le mode propre, la quantité commensurable, mais plutôt selon le mode de la substance. Or, tout corps qui occupe un lieu est dans ce lieu, selon le mode de sa quantité commensurable, c'est-à-dire en tant qu'il est mesuré par ce lieu, selon cette espèce de quantité. D'où il résulte que le corps de Jésus-Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu[1]. »

« Jésus-Christ, dit le même docteur, ne commence pas à exister dans l'Eucharistie par un mouvement local : 1° parce qu'il s'ensuivrait qu'il cesserait d'être au ciel. Car, ce qui est mu par un mouvement local n'arrive dans un lieu qu'en quittant celui qu'il occupait auparavant; 2° parce que

[1] S., 57.

tout corps qui est mû localement passe à travers tous les milieux, ce qu'on ne peut dire ici ; 3° parce qu'il est impossible que le même mouvement du même corps, mu localement, ait simultanément pour termes divers lieux. Il faut qu'il ne puisse commencer à être dans ce sacrement que par le changement de la substance du pain en lui-même [1]. »

Ainsi, Jésus-Christ n'est pas contenu dans le sacrement de son amour comme dans un lieu, il ne se meut pas à travers divers milieux, il ne quitte point le ciel, et il est cependant à la fois et en même temps dans tous les lieux où reposent les signes eucharistiques. Il ne va pas d'un lieu à un autre ; et, comme un corps soumis aux lois du fini ne peut être en plusieurs lieux simultanément, il faut dire que le corps de Jésus-Christ est sous les lois de l'infini. Seul l'infini ne peut être localisé. Mais le fini peut-il posséder une des qualités de l'infini ? Non, car alors il ne serait plus le fini ; mais il peut être additionné à l'infini, faire une somme avec l'infini (*consummati in unum, cum-summa*). Par conséquent, il peut participer à l'action, aux prérogatives de l'infini. Le voyageur emporté par la vapeur n'est ni le wagon qui le contient, ni la force motrice qui le meut, mais il participe, quoique en repos, au mouvement qui l'emporte, et sans sortir du wagon où il est renfermé, il est présent en tous les lieux que ce mouvement parcourt. Ainsi du fini uni à l'infini.

L'union de la nature finie et de la nature infinie dans le Médiateur divin constitue une personnalité unique, la personnalité du Fils de Dieu, du Verbe éternel. Il est impossible, sans anéantir le mystère de l'Incarnation, de séparer l'humanité de Jésus-Christ de sa nature divine ; par consé-

[1] S., p. 43.

quent le Verbe divin emporte avec lui, en lui, son humanité partout où il est; ce qui faisait dire à saint Anselme que Jésus-Christ est *partout tout entier*, « *ubique totus*, » partout Dieu et homme. Mais n'est-ce pas là la doctrine de l'ubiquité? Non! l'ubiquité tendait à nier la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, en disant que le Christ n'est point dans un lieu particulier, mais dans tous. Or, dans la théorie du mouvement infini, au contraire, le corps même du Christ n'est localisé nulle part. Participant aux prérogatives de l'infini, consommé (*cum-summa*), additionné à lui, il ne fait plus partie de l'espace et du temps. Par conséquent, l'homme, qui vit dans un ordre inverse de celui du Christ, l'homme, qui occupe un point de l'espace, un instant de la durée, ne peut entrer dans l'ordre de choses où est le Christ, pour s'unir en lui, à Dieu, que là où un signe divin, qui occupe un lieu, en exprimant ce qui n'en occupe aucun, lui sert de médiateur entre le temps et l'éternité, pour s'unir à son Sauveur, présent partout où se trouve ce sacrement, ce signe vivant.

Il en est de même de tous les sacrements, de tous les rapports célestes qu'ils établissent entre le Christ et nous. Toute grâce, lumière, régénération, venant en nous de notre union avec lui, car il est la vigne et nous sommes les branches, Jésus-Christ dans sa sagesse a consacré des signes sensibles qui sont les médiateurs entre lui et nous, comme les signes graphiques de l'écriture sont la voie médiatrice de communication entre les personnes occupant des lieux distants l'un de l'autre. Ces signes sont placés à la limite des deux mondes, le monde éternel et le monde temporaire, pour faire passer notre âme du second dans le premier, de même que la parole, placée à la limite du monde physique

et du monde intellectuel, fait passer la pensée d'un homme en un autre homme par le souffle, ce signe sensible qui l'exprime. Admirable économie de la grâce et de l'amour ! C'est comme un pont jeté entre le temps et l'éternité, le visible et l'invisible, la matière et l'esprit, entre le Christ dans la gloire, dans l'ordre de l'infini, et nous voyageurs sur la terre, où le temps nous mesure, où la limite nous tient captifs.

Avec le mouvement infini on conçoit que le Christ soit présent pour nous partout où se trouve le signe que sa parole a rempli de sa vie, et qu'il fût présent sur tous les points de la terre et de l'espace, si sur tous reposait l'hostie eucharistique. Alors il serait partout, sur tous les points de l'espace, sans localisation dans aucun. On comprend alors avec l'Apôtre que « celui qui est descendu des cieux (c'est-à-dire qui s'est rendu visible par l'incarnation) est le même qui est remonté (c'est-à-dire est rentré dans l'ordre de l'infini) pour remplir toutes choses. »

La révélation évangélique nous fait connaître la différence du corps de Jésus-Christ, après sa glorification ou son entrée dans l'ordre de l'infini, et auparavant, pendant sa vie mortelle. Durant ces jours de sa mission, nous ne voyons pas dans l'Evangile qu'il soit apparu en plusieurs lieux simultanément. Lorsqu'on voulait s'emparer de lui, il fuyait. « Jésus, sachant qu'ils devaient venir l'enlever pour le faire roi, s'enfuit de nouveau sur la montagne, *fugit*. » Après sa résurrection, au contraire, ayant vaincu le temps et conquis l'éternité, il ne fuit plus ; mais, comme devant les disciples d'Emmaüs, il s'évanouit, *et ipse evanuit ex oculis eorum*[2]. C'est-à-dire il cesse d'être visible. De même il ne

[1] Saint Jean, c. VI, v. 15.
[2] Saint Luc, c. XXIV, v. 31

vient pas vers eux, mais leur apparaît tout à coup, *apparuit* [1], *ostensus est in aliâ effigie* [2], *stetit* [3]. Il leur apparaît, les portes étant fermées, et se manifeste à eux plutôt qu'il ne se rend visible, *cùm fores essent clausæ, venit Jesus et stetit in medio* [4], *manifestavit se iterùm, hoc jam tertio manifestatus est* [5]. Voilà pourquoi son invisibilité dans l'Eucharistie ne tient pas, dit saint Thomas, aux espèces qui le couvrent, « mais à ce que son corps n'est pas en rapport avec le milieu qui environne ce sacrement. » Qu'est-ce à dire, sinon qu'étant dans l'ordre de l'infini, il n'est pas en rapport avec ce qui n'appartient qu'à ce monde fini.

Comprenons-nous maintenant le mystère de la présence du Christ, sans localisation, partout où se trouvent les espèces visibles ? Certainement non, puisque nous ne pouvons comprendre le mouvement infini. Mais nous comprenons que le mobile en mouvement infini soit sur tous les points à la fois et en même temps. Nous comprenons que l'humanité de Jésus-Christ étant unie à la nature divine, de manière que les deux natures constituent une personnalité unique, l'humanité du Christ est nécessairement aussi partout où se trouve sa divinité.

Nous concevons que ce mouvement étant purement spirituel, est, comme dit la *Sagesse*, un acte pur qui atteint tout et partout à cause de sa simplicité et de son indivisibilité ; qu'un et éternel en soi, multiple et temporaire dans ses effets, cet acte absolu, dont rien ne peut empêcher l'action, pénètre tout à la fois, et, toujours immuable en lui-même,

[1] Saint Marc, c. XVI, v. 9, 14.
[2] *Id.*, *id.*, v. 12.
[3] Saint Luc, c. XVIV, v. 36. — Saint Jean, c. XXI, v. 4.
[4] *Id.*, c. XX, v. 19, 26.
[5] *Id.*, c. XXI, v. 1, 14.

renouvelle toutes choses[1]. Pour nous, le mouvement infini est l'acte par lequel Dieu agit à la fois et en même temps sur tous les points de l'espace, sur tous les êtres créés.

« L'esprit créateur, dit saint Augustin, se meut éternellement et sans localisation[2]. » Ainsi toutes les choses de l'espace et du temps sont mues par une puissance créatrice, restant elle-même en dehors de l'espace et du temps. C'est pourquoi saint Jean Damascène compare Dieu à un « point indivisible autour duquel se meut l'univers[3]. » En ce sens, les docteurs du moyen âge raisonnaient juste, en attribuant à Dieu l'immobilité, car ce point indivisible étant l'infini lui-même, il embrasse tous les points de l'espace et du temps, les touche tous simultanément sans être touché par aucun, parce qu'il les atteint dans leur essence même et non pas seulement dans leur manifestation phénoménale. C'est ainsi que l'âme, présente tout entière à tout le corps et à chaque partie, le meut, non en atteignant tel ou tel point de sa surface, puisqu'elle est spirituelle, mais en l'atteignant dans sa force motrice, dans son principe vital lui-même. Elle est immobile par rapport au mouvement matériel qui agit par déplacement de lieu ; elle est essentiellement en mouvement par rapport à la force motrice spirituelle qu'elle met en action, pour modifier par elle les milieux finis, sans s'y localiser.

Au reste, les expressions humaines manquent pour raconter les mystères de l'infini; et le sens des mots, toujours variable suivant l'acception qu'on leur donne, ne permet de bien comprendre les écrivains qu'en expliquant les termes

[1] C. VII, v. 22-27.
[2] Genes. ad litt., c. XX.
[3] Voy. saint Bonavent., *Compendium*, n° 15.

dont ils se servent par la pensée générale qu'ils expriment. Ainsi saint Thomas, admettant, par exemple, que Jésus-Christ ne change point de lieu, et qu'il est néanmoins présent dans tous les lieux où se trouvent les signes consacrés, quand il parle de l'immobilité de Dieu, ne saurait entendre par là l'immobilité dans le sens d'inertie comme on l'applique aux corps soumis aux lois du fini, mais bien dans le sens d'acte pur et spirituel embrassant simultanément, sans se déplacer, tous les points de l'espace, parce qu'il est infini. En ce sens nous pouvons dire que Dieu est immobile, mais *sans station*. Or, un tel repos n'étant clairement conçu qu'en admettant le mouvement infini, nous disons : Dieu est le mouvement infini, et ce mouvement est adéquat à l'immobilité sans station.

Notre raison conçoit la présence en tout et partout de Dieu en mouvement infini; dans cette omniprésence et cette action divines est la vie de toutes les créatures. Voilà la démonstration de ce que nous avons dit, en établissant les preuves de la présence de Dieu en toutes choses; la persistance des êtres créés ne pouvant s'expliquer que par l'action permanente et indéfectible de la puissance éternellement agissante qui les crée, les meut et les relie à l'idée dont ils sont les signes.

Le mouvement infini résout le problème des apparitions du Christ au milieu de ses disciples, les portes fermées. Puisque, selon saint Thomas, le Christ ne traverse pas divers milieux pour être dans l'hostie, il n'a pas besoin de traverser les murailles pour être au milieu de ses apôtres. Il se manifeste sous un phénomène visible, *manifestavit, ostensus est, apparuit*, comme il disparaît par la cessation du phénomène visible, *evanuit ex oculis eorum*, prenant la

physionomie qu'il lui plaît, *ostensus est in aliâ effigie*. Au reste, selon sa promesse, il est toujours partout où sont ses disciples, même lorsqu'il ne se montre pas visiblement à eux, et pourtant il ne cesse pas, comme le veut sa nature infinie, d'être présent partout à la fois, soit qu'il se manifeste visiblement dans son humanité, soit qu'il ne s'y manifeste pas. Un corps qui n'occupe pas de lieu peut se manifester phénoménalement comme il lui plaît à ceux qui en occupent un, ou se rendre invisible en rentrant de l'ordre des phénomènes dans l'ordre des essences pures. Ainsi s'explique le mystère de l'Ascension. Après sa résurrection glorieuse, Jésus-Christ n'était vu dans aucun des lieux qu'il avait occupés auparavant ; il n'était visible qu'à ceux pour qui il voulait l'être, car alors il n'était plus soumis aux lois de l'espace et du temps. Le nuage qui enveloppa le Christ lors de son ascension figurait, ainsi que l'exprime le texte [1], la limite de la vue humaine, ne pouvant entrer dans l'infini que par l'œil spirituel ou l'esprit, qui seul discerne les invisibles ; ainsi ces mots « monté aux cieux » ne disent autre chose que son passage de l'univers matériel au monde pur des esprits.

La conception du mouvement infini en Dieu donne au mot ciel son véritable sens. L'Ecriture l'emploie pour exprimer : 1° le ciel visible ou le mode de manifestation de la lumière phénoménique ; 2° le ciel spirituel, dans lequel vivent les esprits, mode de manifestation de la lumière intelligible dans le Verbe ; 3° le ciel de Dieu, l'infini dans lequel vit la Trinité divine. Aucun des trois n'est un lieu. Le premier n'est que l'immensité de l'espace, l'absence de tout être matériel, le vide, le néant, ce que nous avons nommé l'in-

[1] Act. des Ap., c. IV, v. 9.

fini négatif. Le second n'est que l'expression du rapport de toutes les créatures entre elles et avec Dieu, dans la conception idéale qui est leur limite indéterminée, leur asymptote inattingible, dans le développement continu de leur éternelle ascension vers Dieu. C'est l'infini, non plus comme négation pure, mais comme abstraction, comme idée. Le troisième est l'infini réel et personnel. Celui-ci, bien moins que les deux autres, s'il est possible, ne saurait être un lieu, Dieu ne pouvant être localisé. Comme il est partout et tout entier à chaque point et à tous les points de l'espace, il s'ensuit que le ciel de Dieu est partout, que le ciel des bienheureux, des élus, n'est que leur addition, leur sommation à l'infini, pour jouir de ses prérogatives. C'est ce que l'Écriture nous représente dans son laconisme admirable : « Moi-même, dit Dieu, je serai ta récompense infinie. » Dieu dira à l'élu : Sors du fini pour entrer dans l'infini, « Entrez dans la joie de votre Seigneur. »

En face de cette vérité, ne demandez plus si les saints et les élus entendent nos prières. Croyez-vous que ces âmes bienheureuses occupent un lieu ? Croyez-vous qu'il y ait une distance quelconque entre vos âmes et elles ? Triomphantes dans la gloire, unies à Dieu et emportées ainsi partout avec lui dans son mouvement infini, elles demeurent associées à notre vie spirituelle, sans participer à ses conditions limitatives du fini, car elles sont le corps vivant du Christ. L'amour apprend toutes ces choses à celui qui aime, qui aime ceux qui sont remontés à leur source. La tombe n'est pas une borne qu'on ne puisse franchir pour épancher son âme, mais la limite où les corps seuls s'arrêtent, pour laisser les esprits unis dans la même vie par-dessus le sépulcre, ceux-ci dans l'amour, ceux-là dans l'espérance, qui n'est qu'une

des faces de l'amour, regardant les réalités éternelles à travers les phénomènes du temps.

L'enfer non plus n'est pas un lieu, mais un mode d'existence. Pour les réprouvés, comme pour tous, la mort n'est que le passage du temps dans l'éternité. Or, dans l'éternité, qui est l'infini, il n'y a ni temps, ni espace, ni lieu ; le réprouvé tombe donc, comme l'élu, dans l'infini. L'un uni à Dieu, l'autre sans lien avec lui, par conséquent l'un participant à tous les biens, l'autre placé dans l'absence de tous les biens ; et, comme l'absence de tous les biens est pour un être moral la présence de tous les maux, le réprouvé est réellement voué à toutes les souffrances. Pour concevoir le bonheur suprême des uns et le suprême malheur des autres, comment les premiers sont unis à l'infini et non pas les seconds, quoiqu'ils soient tous dans l'infini, il suffit de se rappeler que tout rapport du fini avec l'infini est impossible sans le Médiateur en qui s'unissent les deux natures. Pour être sommés avec l'infini, il faut nécessairement que nous soyons un avec le Médiateur. Or, quiconque meurt en dehors du Médiateur meurt en dehors de tout rapport avec Dieu ou l'infini, et par là même à jamais séparé de la source de tout bien.

C'est ainsi que le mouvement infini nous fait comprendre comment les saints forment le corps du Christ. Ce n'est point une figure, mais une réalité vivante. Pour en concevoir avec l'Apôtre toutes les magnificences, élevons-nous des visibles aux invisibles. Dans l'univers visible, une force qu'on appelle attraction, peu importe le mot, s'empare de tous les éléments du monde et en constitue une unité vivante, un corps universel dans lequel vivent, sans s'y confondre, tous les corps particuliers. Foyer de tous les mouvements qu'accomplissent

autour de lui les planètes et leurs satellites, le soleil est le centre du système dont ils sont les rayons. Ils constituent tous avec le soleil un seul corps sidéral, une seule lumière, une seule chaleur, où chacun des astres cependant conserve sa nature, sa forme propre, son individualité. Ce système planétaire, joint à tous ceux d'une même voie lactée, forme à son tour un seul corps sidéral, et ainsi de tous les systèmes réunis, soit d'étoiles, soit de nébuleuses, ainsi de l'univers tout entier. C'est ce qui faisait dire aux anciens philosophes avec plus de vérité qu'on ne pense, quoique avec une erreur au fond, qu'une âme universelle animait l'univers. Cette âme, c'est l'action du Verbe divin, étreignant toute la matière des mondes.

Partant de ces données de l'univers visible, pénétrez dans l'éternité où se consomme l'œuvre commencée dans le temps. Pour l'humanité la force d'attraction c'est la grâce, que l'homme reste toujours libre d'accepter ou de repousser. Le Médiateur, un dans la nature infinie et homme comme nous, Dieu lui ayant donné d'avoir la vie en lui, et par lui nous donnant de l'avoir en nous, lumière, vérité, justice, sainteté de tous, irradiant dans tous comme le soleil dans la nature, aucun élu ne peut se dérober à son action, pas plus qu'aucune créature à la chaleur de l'astre qui les éclaire, et il répand sa beauté surhumaine sur tous. Chacun des saints peut lui dire : Je vois ta beauté dans ma beauté, ta vie dans ma vie, ton diadème est sur tous les fronts, ton sceptre est entre toutes les mains ; un avec ton Père, tu es un avec nous, et nous par toi un avec Dieu. Telle est la réalité éternelle.

Avant d'être dans le temps, diront les élus, nous vivions en toi dans l'éternité, mais sans conscience de nous-mêmes.

Par toi, nous entrâmes dans le temps, et, à travers les images fugitives des réalités qui vivent à jamais en toi, nous sommes remontés à notre source, et maintenant nous sommes un en toi, par toi, avec toi, dans la dilatation incessante de nos personnalités en la tienne par l'amour. Ainsi l'unité invisible sera éternellement manifestée dans les splendeurs de la gloire. Tout était en Dieu avant que les choses fussent rendues visibles. Après que le temps aura passé, tout sera avec Dieu dans et par le Christ.

Cette présence de Dieu partout et à tous les êtres, qui résulte du mouvement infini, résout merveilleusement aussi le problème du bien et du mal sur la terre. Le bien, le vrai, le beau, dans son caractère absolu, c'est Dieu. Le bien, auquel participe la créature, est le résultat de l'action de Dieu à laquelle s'associe et coopère l'action libre et spontanée de la créature. Partout donc où est le bien, le vrai, le beau, Dieu est là : c'est l'Emmanuel, « Dieu avec nous. » Le mal, le faux, le laid n'est pas un être, mais l'absence de l'être, c'est-à-dire de la présence et de l'action de Dieu. Le mal, c'est l'homme seul, ou agissant sans Dieu et en dehors de Dieu. Mais l'homme n'étant pas créateur et ne pouvant l'être, le mal n'est que l'homme mauvais lui-même, c'est le vide du bien. Partout où est le mal, Dieu n'est pas, Dieu ne peut être agissant.

XII

DES DEUX NATURES OU DE L'INFINI ET DU FINI DANS L'UNIVERS.

Invisibilia enim ipsius, à creaturà mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas; ità ut sint inexcusabiles.

(S. PAUL, *Rom.*, cap. I, v. 20.)

Les choses invisibles de Dieu se laissent apercevoir et comprendre par les choses créées, qui révèlent aussi la vertu éternelle et la nature de Dieu : de sorte que (ceux qui ne la voient point), soient inexcusables.

(*Ad Rom.*, I, 20.)

L'homme ne pouvant pénétrer immédiatement, à cause des bornes de son intelligence, dans la nature même de l'Être infini et de l'être fini, il ne parvient à les connaître que par l'observation, et en découvrant, ce qui lui est facile, les oppositions radicales qui existent entre ces deux natures inverses. Elles se révèlent à nos yeux par des effets opposés qui impliquent nécessairement des agents dissemblables. Les effets ne sont-ils pas toujours en harmonie avec les forces qui les produisent, et les forces avec l'agent qu'elles caractérisent?

Si tel effet implique rigoureusement une puissance infinie, et que tel autre suppose nécessairement une force finie, la raison doit impérieusement admettre deux agents opposés, deux natures inverses l'une de l'autre. Or, l'univers offre à nos regards ce double fait, partout et toujours présent, dans tous les êtres qui le composent.

Afin d'être compris par tous, et dans le langage, et dans la pensée, posons devant nous deux fleurs exactement semblables, dont l'une est l'œuvre de l'homme, et l'autre le

produit de la nature. A la simple vue, vous pourriez les confondre, si exacte est l'imitation que l'ouvrier a faite de l'œuvre de Dieu. Mais, dans la fleur artificielle, la nature et l'action de l'agent qui l'a produite s'y révèlent avec tous les caractères du fini. Vous y verrez la nature créée soumise à des lois que ne connaît pas l'agent mystérieux qui a fait éclore la fleur naturelle. Dans la première, l'artiste créait-il la matière de la fleur, en même temps qu'il lui donnait la forme et la vie? La découpait-il en même temps qu'il la colorait? Lui donnait-il à la fois la germination, la nutrition et la reproduction? Non, il n'a façonné qu'une image morte d'une chose animée, le cadavre immobile d'un être vivant, moins que cela, l'apparence extérieure de cet organisme, dont il n'a pas même reproduit les détails intérieurs. Pour chaque corolle, chaque pétale, chaque partie de la tige, du calice et de la fleur, pour chaque modification de la matière dont elle est composée, il a dû recourir à une opération distincte, séparée, successive, multiple et finie comme chacune de ces parties, de sorte que cette fleur artificielle n'est au fond qu'un ensemble de pièces de rapport séparées, dont la juxta-position ne trompe pas un œil exercé. Telle est, en effet, la loi inévitable de l'être fini, tels sont les attributs qui le caractérisent. Il ne reproduit que l'image morte de la nature vivante; il ne peut agir que sur un point d'une surface, jamais simultanément, même sur deux points seulement; tout dans son action est borné, successif et multiple. C'est ainsi que, dans le monde de la pensée, il ne peut également travailler que sur une seule idée à la fois; force lui est de passer de l'une à l'autre pour en saisir les rapports et les harmonies. La présence de la pensée ou de l'action de l'être

fini sur plusieurs points ou plusieurs objets à la fois lui est absolument impossible.

L'agent qui forme la fleur naturelle procède, au contraire, d'une manière complétement inverse. Son action sur les éléments vivants dont il la compose est une, incessante, simultanée, indéfectible et universelle. Elle agit à la fois et en même temps, tout entière dans l'ensemble et tout entière en chaque point, sur tous les éléments du germe, toutes les parties des racines, de la tige, des feuilles, des fleurs, des fruits, aussi bien tous les détails si complexes de leur vie interne et constitutive que dans ses innombrables relations avec tous les corps organiques ou inorganiques qui l'environnent. Son action, toujours vivante et simultanée, n'irradie d'aucun foyer, a son centre partout, et, infaillible dans toutes ses opérations, crée la matière de la fleur, en même temps qu'elle la fait germer, se nourrir et se reproduire, la découpe en même temps qu'elle la peint, la développe en même temps qu'elle la décore, et la vivifie en même temps qu'elle tire de son sein une fleur identique à celle dont le germe contenait cet être nouveau. Évidemment, il n'appartient qu'à une force inverse de la force finie d'être ainsi simultanément sur tous les points d'une surface, sur tous les éléments de l'être, dans l'ensemble comme à chaque point de sa vie, dans ses rapports extérieurs comme dans sa vie interne. Cette simultanéité de présence et d'action de l'agent qui donne la vie à cette fleur, vous l'apercevez, vous la sentez dans tous les êtres de l'univers visible : elle est universelle comme elle est une, indéfectible comme elle est infinie.

S'il est donc un fait d'une irréfragable évidence, c'est qu'il existe deux agents, deux natures inverses ; l'une qui

produit de la nature. A la simple vue, vo
confondre, si exacte est l'imitation qu
de l'œuvre de Dieu. Mais, dans la fle
ture et l'action de l'agent qui l'a pr
tous les caractères du fini. Vous
soumise à des lois que ne con
qui a fait éclore la fleur nature
créait-il la matière de la f ... mu
donnait la forme et la vie ... fois sur
qu'il la colorait? Lui ... point mathéma-
la nutrition et la repr ... ans l'intelligence de
image morte d'une ... univers, et vous aurez la
être vivant, moin ... de l'origine des êtres et de
organisme, don ... leur destruction incessante; vous
rieurs. Pour c ... e de cet axiome de la philosophie an-
de la tige, d ... engendre la vie, » c'est-à-dire que l'agent
tion de la ... s formes de la matière, ce que nous nommons
à une c ... es êtres, reprend sans cesse cette matière pour
et fini ... mer des êtres nouveaux.
fleu
de

O Christ, Verbe incarné, nous adorons éternellement en vous la profondeur de ce mystère, par lequel vous êtes la raison d'être de ces deux natures à jamais distinctes, la nature incréée et infinie, la nature créée et finie, et, les réunissant en votre indivisible personnalité, faites communier l'une à l'autre, sans les confondre, de sorte que l'infini se manifeste sous les espèces visibles du fini dans la création, l'incarnation, l'eucharistie, et que le fini rentre en participation de l'infini par la charité, la transfiguration des corps et la glorification des élus !

XIII

'ERBE.

Christ est le Verbe lui-même.
.ans et au dehors. — Rapport
. — Où le progrès? — Panthéisme.

Dans le principe était le Verbe. Tout a été fait par lui. En lui était la vie.
(S. Jean, c. I, v. 1-4.)

I

1. La raison, éclairée par le sentiment de l'indéfini ou de la perfection, qui implique la limite en même temps qu'il la nie, conçoit très-nettement l'existence de deux ordres dissemblables, l'ordre de l'infini et l'ordre du fini. Mais le nœud du problème, le point difficile de sa solution, c'est le rapport et l'union de ces deux ordres. Nous nous bornerons à esquisser ici l'explication de ce mystère, nous réservant de le développer sous toutes ses faces dans le travail dont ce volume ne pose que les principes généraux.

Dieu, dans son essence, est Trinité; mais le nombre n'affecte pas sa nature. Cette nature est nécessairement une, puisque c'est la nature infinie; par conséquent, nous ne pouvons trouver en elle la raison du fini. En effet, si la *trine* personnalité en Dieu est une nécessité de son essence, il n'en est point ainsi du fini, car l'infini est complet de soi. Il faut donc chercher ailleurs que dans l'essence divine la raison du fini; elle est dans l'activité de sa puissance éternelle.

Un esprit est une puissance intellectuelle. Il serait sans vie réelle s'il n'agissait pas, c'est-à-dire s'il n'avait point d'idée. Si, par la pensée, on dépouille l'âme humaine de toute idée, il ne reste que la substance spirituelle. Or, Dieu est un pur esprit, infini, tout-puissant; par conséquent son activité est infinie comme sa vie, elle ne connait pas de commencement, elle ne connaîtra jamais de fin. « Mon Père, dit Jésus-Christ, opère toujours »; ainsi jamais il n'a été sans son idée, et il a manifesté éternellement sa puissance intellectuelle. Il avait donc raison, le docteur angélique, quand il écrivait ces paroles si profondément philosophiques : « Pour Dieu, vivre c'est penser [1]. »

En Dieu, combien y a-t-il d'idées? Il n'y en a qu'une, puisqu'il n'y a en Dieu qu'un seul acte éternel. Mais cette idée contient nécessairement tout ce qu'elle peut contenir; et parce que l'être infini connaît tout, l'idée de Dieu contient tout ce qui est éternellement; par conséquent, l'idée du moi divin et l'idée du moi de toute créature. Sous ce dernier point de vue, tout ce qui est ou tout ce qui peut être dans le temps existe éternellement dans l'idée de Dieu. Ainsi, l'idée de Dieu contient éternellement l'infini et le fini : l'infini comme essence, et le fini comme son effet.

Arrêtons-nous un instant devant cette Idée éternelle, unique, engendrée dans l'intelligence divine. Quel nom lui donnerons-nous? L'homme, imitation de Dieu, a des idées, lui aussi, quelles qu'elles soient. Ces idées vivent dans son intelligence, elles prennent une forme spirituelle qu'il appelle sa parole, son verbe intérieur, qui lui manifeste son activité. Mais dans l'homme, où tout est successif et multiple, il y a plusieurs idées, et aussi plusieurs paroles. En

[1] « Vivere Dei est ejus intelligere. » (*Summa* I, quæst. 18, 4.)

Dieu, qui ne connaît que l'éternel présent, il n'y a pas de déductions de pensées, « son discours, comme dit l'Apôtre, est éternellement vivant et efficace [1]. » Il est le produit d'un seul acte. Il n'y a, par conséquent, qu'une seule idée qui contient tout, et qu'une seule parole, expression de toute la science de Dieu, c'est-à-dire des deux idées qui la résument, l'idée de l'infini et l'idée du fini.

Cette Parole éternelle est la seconde personnalité de l'adorable Trinité. La révélation, qui, dans cette question, doit être seule consultée, nous l'apprend d'une manière nette et précise, en nous racontant la génération de la Sagesse éternelle. « Moi, dit la Sagesse, engendrée avant toutes les créatures, je suis sortie de la bouche de Dieu [2]. » Qu'est-ce à dire, sinon que la Sagesse et la Parole ne sont qu'une seule et même chose ? Saint Jean qui, seul parmi les évangélistes, se sert du mot Λόγος, Parole divine, le confond avec Jésus-Christ lui-même qui est, nous dit-il, « le « Fils unique de Dieu, dans le sein du Père [3] ; » il dit qu'il « s'égale à Dieu [4], » qu'il « est avec son Père avant la création du monde [5]. » L'identité entre le Verbe et le Fils de Dieu, Jésus-Christ, est évidente lorsqu'on voit rapporté au Christ, dans les autres évangélistes, tout ce que saint Jean a dit du Verbe incarné. Ainsi, si nous regardons à l'essence divine considérée en elle-même, nous trouvons le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Mais si, avec saint Jean, nous regardons à Dieu dans ses rapports avec la création,

[1] Saint Paul.
[2] Ecclés., c. XXIV, v. 5.
[3] Saint Jean, c. I, v. 18.
[4] *Id.*, c. III, v. 18.
[5] *Id.*, c. XVII, v. 5.

nous trouvons le Père, le Verbe et le Saint-Esprit; le Verbe « dans lequel, dit l'apôtre théologien, tout ce qui a été fait dans le temps était vie. »

Vous voilà donc, ô Parole divine, éternellement engendrée, éternellement dans le Principe qui vous prononce dans le silence de son éternité, éternellement manifestant Dieu à Dieu, Dieu comme Dieu, éternellement manifestant au Principe (au Père) sa puissance, sa fécondité infinie, non-seulement dans son essence, mais hors de cette essence par la production idéale de tout le fini réalisable possible. Je veux demander à vous seul des paroles qui confondent l'erreur, qui montrent l'œuvre et l'Ouvrier, l'un toujours cause, l'autre toujours effet, le fini et l'infini, toujours distincts dans leur nature, ne pouvant jamais être confondus!

Maintenant, nous disons simplement que l'idée du moi divin contenue dans le Verbe est absolument distincte, malgré leur unité, de l'idée du fini. L'idée du moi divin est nécessairement adéquate à l'infini, et parce qu'il ne peut y avoir deux infinis, l'idée du moi divin se confond avec son principe dans l'unité de l'essence; par conséquent, le Verbe, expression de cette idée, est Dieu, comme dit saint Jean. D'autre part, il est impossible que l'idée typique du fini et de l'univers, enfermée dans cette même Parole, soit adéquate à l'idée de l'infini, autrement elle se confondrait avec elle, et alors de deux choses l'une, ou bien le fini serait absolument impossible, puisque Dieu n'en aurait même pas réellement l'idée, ou bien l'infini serait en même temps fini, et cette contradiction dans les termes et dans la pensée, la raison la repousse de toute son énergie.

Comment l'école a-t-elle été amenée à confondre l'idée éternelle du fini en Dieu avec son Intelligence, et par

conséquent avec l'essence infinie? Elle est partie de ces paroles de, saint Thomas : « L'essence (de Dieu) contient l'image des êtres qui ne sont pas lui-même [1] », ou bien de celles-ci : « Pour les choses différentes de lui, il ne les voit pas en elles-mêmes, mais en lui, puisque son essence renferme leur image [2]. » Nous l'avouons, nous croyons trop au génie de saint Thomas, pour admettre qu'il confondait en réalité l'idée des créatures avec l'essence divine. Il distingue la manière dont Dieu se voit de celle dont il voit les créatures. « Dieu, dit-il, se voit en lui-même, parce qu'il se voit par son essence [3]. » Les créatures, il ne les voit que dans l'image qui est en lui. Or, qu'est-ce que l'image d'un être non réalisé, si ce n'est son idée? Cette idée n'est pas l'essence divine elle-même ; autrement, Dieu, contrairement à ce qu'a dit saint Thomas, se voyant par son essence, verrait les créatures elles-mêmes sans les distinguer de lui. Les difficultés donc qui se rencontrent dans saint Thomas, touchant l'idée du fini en Dieu, tiennent, nous le croyons, à ce qu'il n'a pas formulé la théorie de l'infini et du fini. N'avait-il pas vu le Verbe dans son double rapport avec l'infini et le fini? n'a-t-il pas caractérisé de la manière la plus nette les deux aspects du Verbe divin : l'un qui regarde à Dieu, dont il est simplement l'expression infinie ; l'autre qui regarde aux créatures, dont il est l'expression et en même temps la cause efficiente [4]?

Saint Thomas distingue donc dans le Verbe deux idées, qui ne peuvent être confondues entre elles ; l'une est la simple

[1] *Summa I*, 14, 3.
[2] *Id.*, *ib.*
[3] *Id.*, *ib.*
[4] Voir page 282.

expression de Dieu, car Dieu est sans cause; l'autre qui est l'idée des créatures que le Verbe peut réaliser. Toute la question est donc de savoir si l'idée, avant sa manifestation ou son existence temporaire, est ou non une réalité? Si la fécondité de l'infini est successive, il est évident que le fini n'existe réellement que lorsqu'il existe en soi ou manifesté. Mais est-ce que le premier effet d'une puissance intellectuelle n'est pas une idée? L'idée préexiste donc au phénomène qui en est le signe. Et parce que l'idée en Dieu est un effet de son activité éternelle, l'idée existe éternellement. Elle existe non pas comme une simple possibilité, mais comme une réalité spirituelle, à moins que vous ne supposiez l'activité infinie de Dieu ne produisant que des possibilités, et ici la formule même est la contradiction de la pensée.

Allons plus avant dans les profondeurs des mystères de l'éternité. Si l'idée du fini en Dieu n'est pas une réalité, il n'y a de réalités finies que les réalités temporaires. De telle sorte que le temps serait plus réel que l'éternité, les choses temporaires plus réelles que les choses éternelles, les visibles plus réelles que les invisibles, la matière plus réelle que l'esprit, la manifestation plus réelle que l'idée dont elle n'est que le signe! Vous voulez que le fini ne soit une réalité que lorsqu'il apparait sous la forme qui l'individualise, dans la vie qui lui est propre? Dans cette hypothèse, le fini commence pour Dieu le jour où il le réalise, et voilà la successivité dans l'être infini, il voit comme existant ce qu'il n'avait d'abord vu que comme possible. L'Éternel présent constituant, s'il est permis de le dire, la durée de Dieu, implique un acte pur, éternel, produisant tout ce qu'il peut produire; car pour Dieu il n'y a pas demain. Ainsi le pre-

mier effet d'une puissance spirituelle étant l'idée, et tout étant réel en Dieu, l'idée est une réalité. Commencer à être n'affecte pas l'idée de Dieu, l'idée qui vit au sein du Verbe dès l'éternité, mais seulement la manifestation qu'il en fait dans le temps et l'espace.

On le voit, c'est dans la Parole divine qu'il faut chercher l'origine du fini, lorsqu'on veut combattre le panthéisme, car c'est en elle que se trouve le lien qui soude le fini à l'infini, puisque c'est en elle qu'existe, dès l'éternité, le grand mystère manifesté dans le temps, les deux natures dans l'unité d'une personnalité divine. Il ne peut être évidemment question ici de trouver dans le Verbe, avant l'incarnation, la nature humaine qui l'a mis en rapport visible avec nous. Nous parlons seulement ici de l'union des deux natures; l'une, idée du moi divin; l'autre, nature modèle ou typique du fini. Puisque nous avons montré que l'idée du fini est une réalité éternelle, nous devons donc dire que toutes choses existent de toute éternité à l'état d'idée dans le Verbe divin. Mais la raison ne nous suffit pas, il faut qu'elle soit contrôlée par la révélation, dont voici l'enseignement. « Dans le principe était le Verbe, et le Verbe était chez Dieu, et le Verbe était Dieu. Toutes choses ont été faites par lui, et rien n'a été fait sans lui. Ce qui a été fait était vie en lui [1], » c'est-à-dire « en Jésus-Christ, image invisible de Dieu, premier né de toute créature. Dans lui sont fondées toutes choses au ciel et sur la terre, les visibles et les invisibles. Toutes choses sont créées par lui et en lui. Lui-même est avant tous, et toutes choses subsistent en lui [2]. Toutes choses sont de lui, par lui et en

[1] Saint Jean, c. I, v. 1.
[2] Coloss., c. I, v. 15-17.

lui[1] ». Dire avec saint Paul, que le Verbe divin ou Jésus-Christ est le premier né de toute créature, c'est dire avec saint Jean que la Parole divine était dans le principe en Dieu, Dieu elle-même; c'est dire que cette Parole divine, en tant qu'idée du moi divin, ou image, figure de sa substance, est la seconde personnalité de la sainte Trinité. Mais lorsqu'avec saint Jean nous dirons qu'avant d'être faite ou réalisée, la création était vie dans le Verbe, ou avec saint Paul, que « tout ce qui est dans le monde visible et dans le monde invisible a été créé d'après le Fils, » par le Fils et dans le Fils, que c'est en lui que tout a son existence primitive, que c'est en lui et par lui que tout existe, c'est dire que dans la Parole divine se trouvent les deux natures inverses, savoir : la nature divine ou infinie et la nature finie typique, et qu'elles n'y constituent qu'une seule personnalité, le Fils-Verbe-Éternel.

Ecoutons saint Anselme développant, dans son *Elucidarium*, la théorie du Verbe divin.

« Puisque Dieu est sans commencement, faut-il croire qu'avant de créer le monde, il menait une vie solitaire, c'est-à-dire, sans doute, jouissant uniquementde lui-même? « Il est écrit, répond le saint docteur, *ce qui est fait était vie en lui*; d'où il résulte manifestement que toute créature a toujours été visible dans la prédestination (ou la science) de Dieu, et qu'ensuite elle est apparue visible au Créateur et à la créature dans la création, absolument comme un architecte qui, voulant construire une maison, combine préalablement la manière dont il veut tout disposer, de sorte que l'édifice qui s'élève sur la terre existait auparavant, dans l'intelligence de l'artiste. De là, on affirme

[1] Rom., c. XI, v. 36.

que Dieu n'est pas plus ancien que la création, quant au temps, mais quant à la dignité[1]. »

Est-ce à dire que la création est éternelle comme Dieu lui-même? Non : mais il demeure évident d'après la doctrine de saint Anselme, qu'il y a deux sortes d'éternité, l'une sans cause, c'est l'éternité de Dieu ; l'autre avec cause, c'est l'éternité de la nature modèle des êtres, laquelle, selon l'expression de saint Jean, avant d'être faite dans le temps, *était vie dans le Verbe.*

On concevra facilement cette seconde éternité, si l'on veut ne pas oublier que Dieu possède nécessairement et éternellement tout ce qu'il peut posséder, par conséquent, l'idée du fini; et l'idée du fini ne pouvant être Dieu lui-même, il faut dire qu'elle est un effet éternel de la puissance créatrice. Aussi, selon le même docteur : « Tout être qui a été, soit qu'il vive ou ne vive pas, de quelque manière qu'il soit en lui, cet être est vie et vérité dans le Verbe[2]. »

N'est-ce pas dire que l'idée du fini en Dieu est une réalité ? Existe-t-il quelque chose de plus réel que la vie et la vérité ? N'est-il pas vrai que toute parole intérieure est une image, une ressemblance des choses dont elle est l'expression ? N'est-il pas évident que toute image est plus ou moins vraie, selon qu'elle est plus ou moins conforme à son original ? « Cela étant ainsi, que faut-il penser, demande saint Anselme, du Verbe par lequel toutes choses sont nommées, et par lequel toutes choses sont faites ? Sera-t-il ou ne sera-t-il pas la ressemblance des choses faites par lui ? Si la Parole éternelle est la ressemblance véritable des choses muables, elle ne peut être consubstantielle à la suprême mutabi-

[1] Liv. I, ch. IV.
[2] *Monol.*, c. XXXV.

lité, ce qui est faux; si elle n'est pas la similitude entièrement vraie, mais seulement approximative des choses, elle n'est pas la parole de la souveraine Vérité, ce qui est absurde. Si elle ne possède pas en elle la ressemblance des choses muables, comment ces choses ont-elles été faites à son image ?

«Pour faire disparaître ces obscurités, il suffit de considérer ce qui se passe dans la nature visible. Là, la vérité de l'homme est dans l'homme vivant ; dans son portrait, il n'y a que la ressemblance et la copie de cette vérité. Ainsi, la vérité de l'existence des êtres est dans le Verbe, dont l'essence est si véritablement existante qu'en une certaine façon, elle est la seule qui soit. En effet, les êtres visibles, quand on les compare à Dieu, sont comme s'ils n'étaient pas, et pourtant, continue le saint docteur, ils ont été faits en réalité par lui et selon lui ; de sorte qu'ils sont parce qu'on retrouve en eux quelque imitation de cette souveraine essence. Ainsi le Verbe, expression de la vérité souveraine, et qui est lui-même cette souveraine vérité, ne peut subir aucune augmentation ni aucun retranchement, quoiqu'il soit plus ou moins semblable aux créatures; tandis que toute créature a d'autant plus l'*être* et est d'autant plus excellente, qu'elle est plus semblable à celui qui est la souveraine existence et la souveraine grandeur [1]. »

Saint Bonaventure n'est pas moins explicite : « Le Père, dit-il, engendre le Verbe, expression universelle de tout, qui lui est semblable, bien plus, qui est sa ressemblance, et qui exprime le Père lui-même et les choses qui ont été faites par lui, celles qui doivent être faites, celles qui sont possi-

[1] *Monol.*, ch. XXXI.

bles, ramenant tout à la source de toute unité [1]. » Il ajoute ailleurs, sans doute en commentant les paroles de l'Apocalypse : « Le livre écrit en dedans est l'art éternel de Dieu et sa Sagesse. Le livre écrit en dehors est le monde sensible [2]. »

II. Mais, dira-t-on, n'y a-t-il pas une contradiction évidente entre l'assertion que vous avez précédemment émise, qu'il n'existe aucun rapport entre le fini et l'infini, et cette théorie du Verbe qui réunit en lui dès l'éternité l'infini et le fini?

Quand nous avons montré l'impossibilité du rapport entre le fini et l'infini, nous parlions seulement du fini réalisé et visible, tel qu'il frappe nos sens matériels. Là, le rapport est absolument impossible, car les deux natures sont radicalement inverses. Cependant, le fini est possible, puisque l'infini est. Par conséquent, il faut trouver le rapport, non pas du fini à l'infini, car il est impossible, mais le rapport de l'infini au fini, ou de la cause à l'effet. Or, l'effet n'est en rapport réciproque avec la cause qu'à la condition que l'effet soit égal à la cause, ce qui ne saurait être lorsqu'il est question des créatures. Ce rapport de l'infini au fini est dans le Verbe, ou plutôt le Verbe est lui-même ce rapport. N'est-il pas vrai que Dieu ne peut pas être conçu sans l'idée du fini, et par conséquent sans le rapport de son activité infinie avec cette idée? Ce rapport existe donc nécessairement. S'il n'existait pas, Dieu ne pourrait être créateur, il cesserait d'être Dieu, c'est-à-dire infini. Et parce que, comme créateur, il ne peut faire des infinis, l'infini étant unique, il produit l'idée du fini, non pas par une nécessité de sa

[1] *Luminaria Ecclesiæ.*

[2] *Declaratio termin. theol.*

nature, qui est complète de soi, mais par une nécessité de son activité. Là, dans le Verbe, le fini est en rapport avec l'infini, car il est la manifestation totale de l'activité infinie, puisque l'idée du fini est elle-même indéfinie, parce qu'elle contient tous les réalisables possibles. C'est là qu'un jour l'intelligence humaine, admise à la vision de Dieu, s'élèvera du fini à l'infini, parce que là, le fini est la manifestation parfaite de l'activité infinie. Au contraire, dans les manifestations fragmentaires de l'idée du fini, qui constituent la création visible, nous n'arrivons à l'infini que par le Médiateur, qui seul contient l'idée dont ces manifestations sont les apparences visibles, et par le sentiment de la perfection ou de l'indéfini, qui est le fond de notre moi, par lequel nous nous dégageons des limites qui nous enferment de toutes parts, pour nous élever à l'illimité qui les a posées.

Ainsi tout ce qui est et tout ce qui peut être dans l'univers visible se trouve de toute éternité dans le monde typique ou invisible, qui est au sein de l'Intelligence divine. Tout, à ce point de vue, est éternel comme idée en Dieu; il n'y a que la réalisation extérieure qui soit temporaire. Aussi, saint Paul appelle-t-il sans cesse le monde visible *secula* [1], *temporalia* [2], les choses temporelles : « Les choses visibles sont temporelles, mais les choses invisibles sont éternelles [3]. » De sorte qu'au lieu de dire que Dieu a fait le monde visible, il dit « qu'il a fait les choses temporaires : « Nous savons par la foi que les choses temporaires ont été disposées par le Verbe, de telle manière que les visibles fussent faites des invisibles [4]; » « il les a manifestées, *mani-*

[1] Hébr., c. XI, v. 3.
[2] II Cor., c. IV, v. 18.
[3] *Id.*, *ib.*
[4] Hébr., c. II, v. 3.

festavit. » Et, comme s'exprime saint Pierre en parlant de Jésus-Christ « connu de Dieu avant la constitution du monde, et manifesté dans le temps. »

Vous le voyez, aux yeux de la raison éclairée et confirmée par la foi, les idées sont les êtres du monde invisible, bien réels, aussi réels qu'ils puissent être, car ceux que nous regardons comme tels, parce qu'ils sont dans le monde visible, n'en sont que la copie partielle et matérialisée, ou, si on l'aime mieux, la manifestation extérieure dans l'univers visible.

Ainsi, toutes choses étant dès l'éternité dans le monde typique, ce qu'on nomme leur création n'est que leur mise hors du monde invisible. Cet acte de la puissance divine est du reste une création véritable, en ce sens qu'avant d'être manifestés dans le temps, les êtres, n'ayant d'autre vie que la vie éternelle du Verbe, n'ont pas conscience de leur propre existence et de leur personnalité. Le passage du monde invisible au monde visible est précisément la création de cette individualité ou personnalité; de sorte que l'univers apparent n'est qu'un immense système d'individualisation des êtres, existant dès l'éternité dans le monde idéal de l'intelligence divine et connus de Dieu seul.

L'homme, dépouillé par la mort de ce corps animal et corruptible emprunté à l'univers visible, retrouve au sein de cet univers typique, où tout est parfait, le corps spirituel et incorruptible que la mort ne peut plus atteindre, non plus que la douleur et le péché. Ce monde typique où nous rentrons dans la gloire de l'éternelle vie, avec la conscience de nous-mêmes et de notre personnalité, au sein de la splendeur ineffable de la lumière éternelle, est le monde des anges et des élus.

L'enseignement dogmatique de l'Église, comme celui de la révélation, ne permettent aucun doute sur l'existence et la nature de l'univers typique. Chacun de nous le désigne lorsqu'il parle du *ciel*, du *paradis*, de la demeure des anges, des saints, des bienheureux et des élus, ou qu'il se sert de termes quelconques qui rappellent ces idées. Chacun de nous l'indique lorsqu'il se représente, en une forme quelconque, l'idée sous laquelle Dieu conçoit ou peut concevoir ses créatures, soit dans leur conception originale, avant leur manifestation extérieure dans le temps, soit dans leur destinée finale, après la consommation de leur manifestation et de leur initiation temporaire. Enfin chacun de nous l'exprime, lorsqu'il pose comme but à son amour, à sa pensée et à sa volonté, cet idéal infini de perfection qui est la soif inextinguible de nos âmes, et l'éternelle aspiration de notre vie.

« Lorsque Dieu a créé toutes choses, dit le Catéchisme du concile de Trente, il n'a pas été chercher le type ou le moule hors de lui-même. Comme le type de tout se trouve dans l'Intelligence divine, il n'a eu qu'à le regarder en lui-même, et à l'imiter avec la suprême sagesse et l'infinie puissance qui le caractérisent, pour tout créer [1]. »

Qu'est-ce que ce Type ou ce Moule qui se trouve dans le Verbe, ou l'Intelligence divine? C'est le monde invisible, car « nous comprenons par la foi que les choses temporelles ont été disposées par le Verbe de Dieu, de manière que les êtres visibles ont été faits des invisibles [2]. »

Qu'est-ce que le monde invisible? C'est la vie, la pensée éternelle de toutes les créatures, immanente au sein du

[1] *Catech. Trident.*, p. 1, art. XX.
[2] Hébr., c. XI, v. 3.

Verbe divin, sous la forme pure et parfaite dans laquelle Dieu les conçoit, les aime et les contemple. « Parce que c'est dans le Verbe que l'universalité des choses ont été fondées au ciel et sur la terre, les visibles et les invisibles, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances, tout a été créé par lui et en lui. Il est avant tous, et toutes choses subsistent en lui. Il est le chef et la tête [1] » de toutes choses. « Tout a été fait par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. En lui est la lumière et la vie [2] » de toute créature. « Et comme il est la splendeur de la gloire de Dieu et la figure de sa substance, Dieu porte tout dans le Verbe de sa vertu [3]. Car les choses invisibles qui sont en Dieu se révèlent à notre intelligence par celles qui ont été faites, depuis la création du monde, sans en excepter son éternelle vertu et sa divinité [4]. Ainsi, ne contemplons point les choses qui se voient, mais celles qui ne se voient pas. Car celles qui se voient sont temporaires, mais celles qui ne se voient pas sont éternelles [5]. »

Si l'on ne veut pas distinguer ce monde typique de Dieu lui-même, si l'on dit que l'idée typique qui est dans la Parole divine est l'essence de Dieu, Dieu même, *Dei essentia, ipse Deus* [6], alors la réalisation dans le monde visible de cette idée relative ou finie sera nécessairement une émanation de Dieu, une évolution de l'essence divine, ou bien encore l'infini se faisant fini, c'est-à-dire la doctrine de l'émanation, du panthéisme, double conséquence logiquement

[1] Coloss., c. I, v. 16-18.
[2] Saint Jean, c. I, v. 3, 4.
[3] Hébr., c. I, v. 3.
[4] Rom., c. I, v. 20.
[5] II Cor., c. IV, v. 18.
[6] *Sum. adv. G.*, quæst. XIV, art. 3; XVI, art. 7.

amenée lorsqu'on oublie de distinguer l'idée de l'infini de l'idée du fini dans la Parole éternelle.

Placez-vous maintenant en face de cette vision des réalités actuelles, et vous verrez que le progrès n'est que la réalisation successive dans le temps, de l'idée éternellement immuable du monde typique. Cette idée est la loi et la raison du développement de tous les êtres dans l'essor de la perfection indéfinie à laquelle ils sont appelés. Montez de l'atome à l'humanité, en passant successivement par tous les degrés du monde sidéral, minéral, végétal, animal, élevez-vous des dernières couches de l'humanité à son apogée, en passant successivement par la constitution de la famille, de la tribu, de la nation, de l'Église, et vous verrez dans cette ascension continue vers Dieu le développement incessant de l'idée éternelle. Mais cette idée éternelle s'étant elle-même incarnée dans le Verbe fait homme ou Jésus-Christ, il n'y a, il ne peut y avoir désormais d'autre progrès que la dilatation incessante au sein de l'humanité de la vérité du Christ toujours immuable et toujours la même.

Ce que nous appelons l'ordre est l'harmonie, l'unité de la réalisation dans le temps de l'idée éternelle du monde typique. Aussi, comme le dit très-bien saint Augustin, « le sage, en concourant à l'ordre, s'unit à Dieu, parce qu'il conçoit Dieu lui-même, qui en est la source[1] ; » en d'autres termes, il s'unit au Verbe, qui contient le type selon lequel toutes choses existent visiblement dans l'ordre temporaire. Dans le Verbe divin, en effet, se trouvent les raisons de l'enchaînement de toutes les connaissances, et le fondement de toute certitude. Puisque toutes choses ont leur origine en lui, n'est-ce pas en lui que se trouve leur raison d'être ?

[1] *De Ord.*, lib. III, c. XVII, XVIII, XIX, XX.

« Dans le monde sensible, il faut considérer le temps, le lieu, chaque partie y est inférieure au tout, se réfère au tout. Dans le monde intelligible, chaque partie est aussi parfaite que le tout lui-même. » Ou plutôt il n'y a ni temps, ni lieu, ni partie. L'imperfection ne peut se trouver dans l'Intelligence divine : là, les deux natures infinie et finie forment une éternelle unité. Lorsqu'on a bien compris que tout ce que nous voyons et touchons, tout ce qui tombe sous les sens du corps, n'est que phénomènes, c'est-à-dire apparences extérieures et manifestation visible du monde typique ou invisible, où seulement réside l'essence, l'objet même du phénomène dans sa réalité intrinsèque et éternelle, alors on voit que le rapport de Dieu avec le monde est précisément dans cet idéal sous lequel on conçoit le fini. En cet idéal et par cet idéal, qui est le Verbe, Dieu peut être tout en chacun et en tous, sans participer de la successivité du temps, du multiple ou du fini. Voilà pourquoi, imitation de Dieu, l'esprit de l'homme est en chaque créature et en toutes par la notion qui les représente en lui, non sous la forme de phénomènes visibles, mais comme conception idéale de ces phénomènes ou comme idées intellectuelles et inattingibles par les sens extérieurs.

Mille fois aveugles, ceux qui ne veulent point voir ce monde invisible! Est-ce que tout ce qui nous constitue, tout ce qui fait notre grandeur, tout ce qui nous fait hommes n'est pas de l'ordre des invisibles? Foi, dévouement, vertu, sainteté, idée, raison, morale, droit, devoir, amour, justice, vérité, est-ce que vous touchez ces choses de vos mains, est-ce que vous les voyez des yeux de votre corps?

« L'âme, dit le traité *De Spiritu et Anima*, l'âme est invisible; car autrement elle n'aurait pas la puissance de

voir les choses invisibles. Elle voit les choses visibles par l'organisme, les invisibles par elle-même, et parmi les invisibles elle se voit elle-même comme les invisibles se voient. Elle est dans l'organisme par son être, comme la pensée est cachée sous les mots et se conçoit par les mots. L'âme dominant, régissant et habitant l'organisme, se voit elle-même par elle-même. Elle n'a pas besoin du secours des yeux du corps, bien loin de là ; s'abstrayant de tous les sens corporels comme de liens et d'obtacles qui l'asservissent, elle se retire au dedans d'elle-même, afin de se voir en elle-même, afin de se connaître dans son véritable moi. Et lorsqu'elle veut connaître Dieu, elle s'élève au-dessus d'elle-même par la pénétration de l'esprit [1]. »

Toute créature doit être considérée sous deux rapports. Elle tient à l'infini par l'idée qui est son type et sa raison d'être, et au fini par la personnalité qui la détermine et la définit, en la distinguant de tout ce qui n'est pas elle. Si, dans cette créature, vous observez une activité, une intelligence, un amour, vous observerez aussi que ces trois puissances ne sont que la manifestation de ce moi, de cette force active et vivante qui est en effort continuel pour se rapprocher de plus en plus de l'infini. Ce mouvement d'ascension continue, qui semble en opposition avec la nature de l'être enfermé dans les limites de l'espace et du temps, vous révélera son origine et sa destinée finale, vous dira que cet être a ses racines et sa fin en Dieu. Placé temporairement sur la terre, il remonte à sa source à travers ce monde, manifestation des invisibles qui sont en Dieu.

Chacun de nous, en regardant à sa vraie nature, conçoit que la création visible avec ses limites, sa successivité et

[1] C. II.

ses transformations sans fin, ne saurait manifester que d'une manière partielle et bornée l'infinité, l'immutabilité de Dieu et la perfection de son idée éternelle. La manifestation digne sous tous ses aspects de la puissance, de la sagesse et de l'amour infinis, c'est le monde typique, éternel, inépuisable, dont la vision fera le bonheur des créatures, l'Eden paradisiaque de leur immortalité. Si le monde visible était une manifestation suffisante de Dieu, il n'aurait point destiné l'homme à l'éternité, ou plutôt l'éternité se trouverait dès ce monde, si la nature finie n'excluait l'infini, si l'éternité n'était pas Dieu lui-même.

C'est dans cette création, réceptacle des essences dont ce monde phénoménique ne nous révèle que les apparences extérieures, que tout est éternellement présent à Dieu. C'est là qu'il voit le particulier dans l'universel, la multiplicité dans l'unité, la succession et le fini dans l'immuable, en un mot, toutes choses dans son Verbe qui est la synthèse et l'équation de toute l'idée de Dieu. C'est là que s'accomplit la vision et la prescience divines voyant l'individu dans l'humanité, l'Adam, l'homme universel, l'humanité en son Christ, ou l'Homme-Dieu, type éternel de la créature intelligente.

Nier la réalité de l'idée du fini dans le Verbe éternel, c'est nier, ce nous semble, cette parole de Jésus-Christ : « Je suis la vérité. » En effet, la vérité regarde non-seulement l'infini, mais aussi le fini, c'est-à-dire qu'il y a deux sortes de vérités, la vérité de l'ordre de l'infini et la vérité de l'ordre du fini. La première est nécessairement une et indivisible, puisque l'infini est unique et indivisible. La seconde est nécessairement multiple, non point en elle-même, mais en tant qu'elle contient toutes les idées qui représentent tous les finis réalisables possibles et tous leurs rapports. Si l'idée du fini dans

la Parole divine n'était pas une réalité, aucune vérité dans l'ordre du fini ne serait réelle que lorsque sa manifestation existerait dans le temps et l'espace; ou plutôt cette manifestation elle-même serait impossible, puisque l'objet qu'elle manifeste n'aurait point sa raison d'être en Dieu, principe de tous les êtres. Or, il est évident, comme le reconnaît d'ailleurs la science moderne, que le monde visible n'est qu'un ensemble de phénomènes (φαίνομαι), d'apparences, pures extériorisations de *l'objet* même du phénomène. L'univers visible et tangible n'est donc pas plus la vérité de la création, que l'œuvre du peintre ou du sculpteur n'est son idée en elle-même, ou la nature modèle vivante qu'il a représentée; pas plus que le son qui frappe l'oreille n'est la pensée qu'il révèle. La vérité est indépendante de toute manifestation extérieure d'elle-même; la vérité est éternelle, tandis que ses manifestations sont temporaires. Aussi les distinguerons-nous, en disant que le vrai est dans le temps, et la vérité dans l'éternité. Le vrai, c'est tout ce qui est conforme à la vérité : ainsi le monde phénoménal ne pouvant être que la représentation extérieure du monde idéal ou principe, il est vrai, sans doute, puisqu'il est conforme à la vérité, mais il n'est pas la vérité elle-même, il n'en est que la figure, le symbole. Le Verbe seul est effectivement et réellement la vérité, puisque, en tant que Parole divine, il contient la nature-principe, le type-modèle de tous les êtres qui existent dans le temps, et que ces êtres visibles ne sont vrais et réels qu'autant qu'ils sont conformes à cette nature modèle, qui vit au sein de l'Intelligence divine. Toute manifestation phénoménale impliquant nécessairement un objet qu'elle manifeste, il en résulte que l'idée qu'elle représente est réelle, non d'une réalité purement

phénoménale et transitoire, mais d'une réalité absolue, comme celle de toute essence ou principe, qui a sa raison d'être en Dieu lui-même.

Comment concevoir, d'ailleurs, que la Parole divine étant l'expression de la pensée éternelle de Dieu, et cette pensée éternelle contenant nécessairement tout, l'idée du moi divin et l'idée du moi de toutes les créatures, comment concevoir que l'idée du moi divin soit une réalité, et l'idée du fini une simple possibilité? Est-ce que tout n'est pas vie et réalité en Dieu? Est-ce que, pour le créateur, tous les futurs et les possibles ne sont pas actualisés dans un éternel présent? Est-ce que sa toute-puissance peut admettre la successivité de la possibilité à l'acte? Puisque le passé et le futur sont en Dieu un éternel présent, il faut, par une conséquence rigoureuse de la nature de l'infini et de l'unité de l'acte créateur, admettre que l'idée du fini est une réalité éternelle qu'il est impossible de confondre avec l'idée du moi divin, quoique ces deux idées constituent une unité parfaite, sans confusion possible entre elles.

Aussi devons-nous dire que Dieu se suffisait à lui-même et qu'il n'avait pas besoin de l'univers visible, non pas seulement parce qu'il est l'infini, mais parce qu'étant l'infini absolu, il contenait aussi le fini–principe dans son Verbe en qui sont toutes choses, *in ipso sunt omnia*, selon l'expression de l'Apôtre. Concevez-vous que quelque chose puisse manquer à l'Être infini? Et comment ne lui manquerait-il pas quelque chose, s'il n'avait point en lui et avec lui, dans son éternelle Parole, l'idée du fini? C'est ainsi que tout ce qui était, est et sera, a vie en lui, dit saint Jean. C'est ainsi que, répondant à Moïse, qui lui demande son nom : Je suis, dit-il, « Jehovah, » mot qui con-

tient réunis ces trois idées dans l'unité : était, est et sera.

Lorsque nous voulons nous élever de la création visible au Créateur, il nous faut donc passer par ce médiateur nécessaire, lien d'union et de transition du fini à l'infini, par lequel seul la puissance infinie opère tout ce qu'elle opère, selon que la foi nous l'enseigne. Après avoir, comme dit saint Augustin, reconnu dans le Père le principe de tout, dans son essence et hors de son essence, il faut aussi reconnaître que le Verbe ou Parole éternelle est distinct du Père, parce qu'il contient en lui le fini-principe, idéal sublime de la création visible, puis, reconnaître enfin l'Esprit-Saint, lien d'unité et de distinction de la Puissance et de l'éternelle Parole.

A la clarté de la vérité développée dans ce chapitre, vérité que la raison perçoit et que la foi nous semble confirmer de son infaillible autorité, que devient le panthéisme? Comment imaginer la possibilité de ce système, jusqu'ici toujours debout, toujours vivant, malgré les coups qu'on a essayé de lui porter? Si, au contraire, l'idée du fini n'est pas une idée éternelle et réelle en Dieu, non-seulement le panthéisme est irréfutable, mais il est vrai.

Devant cette magnifique conception du fini, quelle est la valeur de toutes ces théories matérialistes qui font de l'univers je ne sais quelle mécanique aveugle qui manque à la fois et d'un premier moteur, de raison d'être initiale, et d'un but coordonné à l'immortelle destination de l'homme? Désormais nous pouvons contempler Dieu en tout, toujours et partout, sans craindre de le confondre avec le phénomène qui passe, ni avec le fini-principe, monde idéal, création céleste, qui nous montre, dans la pensée de Dieu elle-même, les trésors de beauté, de richesse et de ravissante harmonie, dont la création visible n'est que la lettre morte et la

figure, vie éternelle et sublime, dont là vie du temps n'est qu'une ombre qui fuit.

Verbe incarné, Dieu fait homme, union indivisible et vivante de ces deux natures dans votre unique personnalité, apprenez-nous à reconnaître la distinction de ces deux natures opposées et distinctes, qui trouvent en vous seul, sans se confondre, l'idéal de leur conciliation, l'unité de leur éternelle harmonie, et à adorer ainsi l'incréé et l'infini, dans le créé et le fini, Dieu dans le monde, le Verbe dans l'humanité, l'Église dans la création !

II

Jésus-Christ.

> Jésus-Christ hier, aujourd'hui et lui-même dans les siècles.
> (HEBR., c. XIII, v. 8.)

Si nous ne nous trompons, la théorie du Verbe que nous venons d'émettre, et qui nous semble n'être que la formule même du dogme chrétien, est la clef de la religion et de la philosophie. Devant elle s'évanouissent, et le panthéisme, et toutes les objections de l'incrédulité touchant les mystères de notre foi. De même que la sainte Trinité est l'antinomie principe ou absolue, par la distinction des personnalités dans l'unité de nature, le Verbe, à son tour, est l'antinomie fondamentale universelle, par la distinction des deux natures dans l'indivisibilité de sa personnalité unique. Il est ainsi éternellement le Médiateur entre l'infini et le fini, Médiateur par lequel Dieu fait toutes choses, parce qu'il les contient toutes.

Ce n'est pas tout, en effet, d'appeler le Christ, le Verbe incarné, et de montrer en lui les deux natures divine et humaine, infinie et finie, unies indissolublement en sa personnalité unique et indivisible. En *juxta-posant* simplement ces deux natures, en faisant voir dans le Christ le fini ou l'homme d'un côté, et l'infini ou Dieu de l'autre, on est encore tenté de chercher le Médiateur entre le ciel et la terre. Il n'en est plus ainsi lorsque, formulant plus profondément le mystère, vous posez l'antinomie comme loi universelle de la vie dans le Verbe, ainsi qu'elle l'est déjà en Dieu unité absolue dans son adorable Trinité. De là cette sorte de double génération du Christ qu'on trouve dans les Pères et que remarquait M. de Bonald.

Le Christ n'est donc pas simplement Dieu et homme, mais bien Dieu-homme indivisiblement et simultanément, c'est-à-dire à la fois et en même temps l'infini ou l'idée du moi divin et le fini ou l'idée du moi des créatures. En sa personne les deux natures ne sont pas seulement unies, soudées l'une à l'autre, mais en communion réciproque. En dehors de lui l'homme ne peut pas plus entrer en rapport immédiat avec Dieu que l'infini avec le fini.

Ainsi le dogme de l'Incarnation, le Christ, qui en est l'axe et le centre, devient une sorte d'axiome mathématique d'une merveilleuse évidence, pour quiconque ne rejette pas les deux notions évidentes du fini et de l'infini, et conçoit l'incontestable nécessité d'un rapport qui les relie. Mais pour que la notion du Christ apparaisse dans toute l'immensité de sa grandeur, il faut en vivifier l'idée métaphysique par la contemplation de toutes ses réalités vivantes.

Contemplez l'univers visible, et si vous vous élevez du point mathématique, seule expression possible de la matière

dans son état d'indivisibilité absolue, à l'écrasante immensité du monde sidéral tout entier, de l'atome des corps simples à tous les degrés du règne minéral, du premier embryon végétal à l'animal le plus complet, en passant par tous les innombrables échelons de la plante et de l'animalité ; si, passant à l'homme, vous le saisissez depuis le premier souffle, le premier vagissement de sa vie terrestre, jusqu'à la conception de sa personnalité illimitée en Dieu par le Christ, en suivant une à une toutes les laborieuses étapes de ce développement progressif de l'humanité dans l'histoire, que vous offre ce magnifique panorama de la création, sinon la conception merveilleuse du fini dans son ascension universelle vers Dieu, c'est-à-dire sous sa forme indéfinie? C'est un axiome de l'antique philosophie, démontré par la science moderne, que l'homme est un microcosme, abrégé et synthèse de la création tout entière qu'il résume en lui. Le Christ, en tant qu'humanité, n'est donc pas seulement le Fils de Marie, dont les évangélistes nous donnent la généalogie jusqu'au premier homme ; c'est le Fils de l'homme, comme il se nomme lui-même, le nouvel et universel Adam, résumant en lui la création tout entière, dont il est dans les mystères de l'infini le protoplaste et l'archétype. Ainsi, cette conception de tout l'univers visible dans sa projection vers l'infini, depuis le germe, depuis l'atome jusqu'à l'homme-Dieu, n'est autre chose que la conception séculaire du Christ, en tant que foyer de la vraie vie de l'humanité ; et à ce point de vue, la création tout entière le porte en elle, comme nous avons vu qu'il porte en lui la création tout entière, en tant que Verbe divin.

Nous avons montré la conception du fini, à laquelle Jésus-Christ donne la plénitude de sa forme indéfinie, en associant

Ce n'est pas tout, en effet, d'appeler le ... me incarné, et de montrer en lui les deux ... me, humaine, infinie et finie, unies indiss ... éleste sonnalité unique et indivisible. F ... n. » Il ment ces deux natures, en fais ... i sous la fini ou l'homme d'un côté, et ... sur la terre. est encore tenté de cherche ... manité, il s'est terre. Il n'en est plus ain ... on de Dieu, dont dément le mystère, vou ... tracer, et formerait la verselle de la vie dan ... anitaire. Comme l'enseigne Dieu unité absolue ... aditions primitives, l'homme sorte de double ... sa notion pure, celle de l'infini. les Pères et que ... ant concevoir réellement l'infini *que*

Le Christ n' ... définie ou dans le Christ, à la religion du bien Dieu-h ... e et des patriarches succéda bientôt, sur à-dire à l ... te l'étendue de la terre, l'adoration de l'infini divin et ... rme de la nature, ou le naturalisme de l'âge védi- sonne ... eu conçu et adoré sous la forme du soleil, du *feu*, l'un ... nt, des nuages, de la terre, de l'eau, de l'atmosphère d ... tous les phénomènes du monde visible, on finit par ... blier sous le symbole l'infini symbolisé, et la nature ainsi ... éifiée dans la diversité de ses phénomènes constitua le premier polythéisme. A cette forme en succéda peu à peu une moins grossière. Après avoir adoré Dieu dans la nature physique, on l'adora dans l'humanité; l'anthropothéisme remplaça le naturalisme, et, oubliant pour le symbole l'objet symbolisé, on divinisa l'homme comme on avait divinisé la nature. De là cette multitude innombrable de dieux, législateurs, héros, savants et philosophes déifiés, qui remplissent toutes les mythologies antiques. Par une conséquence forcée de cette double identification de la nature et

ec Dieu, on arriva nécessairement bientôt
ge brahmanique. Cette forme de la con-
emment plus élevée que celle du na-
me et du polythéisme, conduisit
re. Le bouddhisme, dépouil-
toute forme phénoménique, de
e limite, se la représente comme
nya. Mais à ce point de vue, l'infini
terme de rapport et conçu sous une forme
ait absolument inaccessible et incompréhensible
me. Rien ne pouvant décrire ni définir Dieu, et ce
ne peut se décrire ni se définir étant pour nous comme s'il n'était pas, le Dieu des bouddhistes était aussi bien le néant que l'être. L'homme avait atteint le dernier terme de sa marche dans la conception de l'infini ; il ne pouvait désormais plus rien sans la révélation, aussi la révélation apparaît-elle à cette heure d'agonie de la raison humaine.

Un peuple existait, peuple tout exceptionnel, qui, dès le premier jour, avait conçu Dieu comme étant incommunicable directement et dans son essence. Ce peuple, qui avait reçu des patriarches la notion pure de l'infini, qui en gardait inviolablement le dépôt, avait résumé, pour ainsi dire, toute sa vie dans l'attente du Messie, qui manifesterait au monde le Dieu incommunicable, innomable, infini, le Jehovah caché et insaisissable de sa foi. C'est alors qu'aux temps prédits, Jésus-Christ apparut.

En lui vinrent se justifier et s'expliquer, dans leur vrai sens, toutes les croyances antérieures. Dieu, en lui-même et dans son essence, était en effet le Dieu incommunicable, innomable, inaccessible, le Jehovah caché, infiniment incompréhensible et insaisissable de la tradition primitive et

du peuple hébreu, car Dieu, c'est l'infini pur. Mais par son Verbe incarné, l'infini se révélait à nous sous la forme de l'indéfini, dans la création et l'humanité, manifestation visible de ses perfections invisibles, le naturalisme et l'antropothéisme devenant vrais en ce sens. A un certain point de vue, Dieu est bien tout, comme l'avait conçu le brahmanisme, « car tout est de lui, en lui et par lui, et c'est en lui que nous avons l'être, le mouvement et la vie. » Mais, comme l'avait aussi, sous un autre aspect, conçu le bouddhisme, Dieu étant l'infini pur ou l'absence de toute forme phénoménale, de tout terme et de toute limite, le fini n'est en tant que fini, ni lui-même, ni rien de lui-même. Comment le fini peut-il exister en Dieu, dont la nature exclut tout fini? Comment peut-il exister en dehors de Dieu, dont l'infini, embrassant tout ce qui est ou peut être, exclut par là même ce qui n'est pas lui. Telle est la double question, humainement insoluble, que le Christ est venu résoudre ou plutôt que résout d'elle-même la notion seule du Christ : — Le fini existe en Dieu, parce qu'il y est conçu en son Verbe, sous la forme indéfinie ou illimitée, s'associant par ce côté sans bornes à la nature même de Dieu. Le fini existe en dehors de Dieu, parce que n'étant au fond que la conception de l'indéfini éternellement progressif, il s'associe par ce côté illimité à la nature même de Dieu, dans son archétype Idéal, le Verbe incarné. De sorte que cet Idéal ou le Christ est à la fois ce qui distingue et unit à Dieu la création universelle, dont il est le prototype absolu, et qui vit ainsi de lui, en lui et par lui.

Le judaïsme n'est pas seulement le résumé de toutes les religions et de toutes les théologies de l'antiquité, depuis la naissance du premier homme jusqu'à Jésus-Christ, mais

il en est encore la conciliation et la synthèse, dans l'idée du Médiateur. Comme contenant en soi la substance de toutes les religions anciennes en ce qu'elles avaient de vraie, il justifiait en principe la croyance universelle du genre humain, qu'il anathématisait dans son idolâtrie. En les synthétisant dans la conception propre qui le constitue, celle du Médiateur, il s'en séparait par un abîme : de là cet antagonisme incessant et implacable, qui faisait de la race juive l'ennemie née de tous les peuples de la terre.

Dans la double solution qu'elles donnent sur Dieu et l'humanité, toutes les religions antiques se séparent en deux directions complétement inverses. Les unes cherchant exclusivement l'unité absolue, l'infini en soi, aboutissent au panthéisme monstrueux de Brahma et de Bouddha, leur dernier terme. Les autres, se plaçant exclusivement au point de vue de la pluralité et du fini, concluent nécessairement au polythéisme universel, paganisme qui commence au fétichisme pour finir au panthéon gréco-romain. Entre ces deux tendances, diamétralement opposées, toute conciliation semblait impossible. C'est le judaïsme qui l'apporte. En effet, la mission propre et spéciale du peuple juif consiste uniquement à conserver religieusement la conception du rapport entre ces deux termes extrêmes. Ainsi, il conçoit Dieu dans son Verbe comme équation même de l'infini et du fini, synthèse de l'unité et de la pluralité, conception parfaitement exprimée par le nom de Elohim qu'il donne à Dieu, nom que les linguistes ont cherché à rendre, en le traduisant par *Lui-les-dieux* et qui désigne, en effet, la pluralité des personnes dans l'unité de l'essence divine, base du dogme de la Trinité chrétienne. De même, il conçoit l'homme comme conciliation de la pluralité dans l'unité, du fini dans l'indé-

du peuple hébreu, car Dieu, c'est l'infini [illegible]
Verbe incarné, l'infini se révélait à no [illegible] ne
l'indéfini, dans la création et l'hum [illegible] par
sible de ses perfections invisibles, [illegible] riel
pothéisme devenant vrais en ce [illegible] elle-
vue, Dieu est bien tout, comme [illegible] dieux
« car tout est de lui, en lui [illegible] blance.
avons l'être, le mouvemen [illegible] à l'image de
aussi, sous un autre asp [illegible] eu créa l'homme,
l'infini pur ou l'absen [illegible] créa mâle et femelle ;
terme et de toute [illegible] m d'Adam, au jour qu'*ils*
lui-même, ni ri [illegible]
exister en Die [illegible] unie, de Dieu comme Médiateur,
peut-il exist [illegible] de l'infini et du fini, de l'homme comme
tout ce qu [illegible] nthèse de l'unité dans la pluralité, n'est autre
pas lui. [illegible] a notion même du Verbe incarné ou du Christ.
luble, [illegible] *blement* Dieu-Homme, il est, en tant qu'homme, le
d'ell [illegible] *el* Adam, l'homme universel qui contient, sans les con-
D [illegible] *dre* avec lui ou entre eux, tous les hommes, toute l'huma-
[illegible] *ité* dont il est la nature archétype, de sorte qu'on pourrait l'appeler *Lui-les-hommes*, car sa personnalité unifie et synthétise en elle toutes les personnalités humaines sans confusion. En tant que contenant les deux natures, il est l'équation de l'infini et du fini, de la pluralité et de l'unité ; le Médiateur qui contient à la fois et en même temps, sans les confondre, l'infini ou Dieu, et le fini ou la création. Dieu dans la création et la création en Dieu, quatre termes dont les deux derniers résument les deux premiers, étant eux-mêmes l'expression de la double nature du Christ, qui trouvent leur éternelle équation et leur indivisible unité dans la

[1] C. I, v. 26, 27 ; c. v, v. 1, 2.

du Verbe incarné. De sorte qu'on pourrait l'ap-
eux, non-seulement à cause de la distinction
la Trine-unité de l'essence divine, mais
mmes entrent en communauté et en
es de la nature de Dieu, comme

mait l'antiquité tout entière,
Christ, on se demande ce que
enait révéler au monde. Ce n'était
ption de la Trinité et du Médiateur, puis-
ait avant l'incarnation, et que tous les dogmes
mplique étaient au fond ceux de l'antiquité, comme
. Drach l'a constaté pour les Juifs [1], M. Troplong [2] et Chateaubriand [3] pour le reste du monde, le dernier montrant partout « ce christianisme universel préexistant au christianisme, » de telle sorte que Fénelon [4] et Bossuet [5] ont pu dire, après saint Augustin [6] et tous les Pères [7], que « la religion chrétienne est au fond celle des anciens, qui existe depuis le commencement du monde. »

Pour comprendre ce que le Christ est venu révéler à l'humanité, il faut observer d'abord comment il procède. « Mon Père, dit-il, ne cesse point d'agir jusqu'à présent, et j'agis aussi incessamment [8]. » L'action, en effet, voilà toute sa révélation ; et le mot dont il se sert pour exprimer l'action,

[1] Voy. *Harmonie de l'Église et de la Synagogue, etc.*
[2] *De l'Influence du christianisme sur le droit, etc.*
[3] *Études historiques.*
[4] *Lettres.*
[5] *Histoire universelle.*
[6] *Retract.*, l. I, c. XIII.
[7] Voy. saint Justin, saint Irénée, saint Clém. d'Alex., Tertullien, Origène, etc., etc.
[8] Saint Jean, ch. V, v. 17.

operor, désigne à la fois l'action et le sacrifice. Jusqu'alors, on s'était exclusivement adressé, soit au sentiment, soit à l'intelligence de l'homme; au sentiment qui, de sa nature, impersonnel et indéterminé, conduit à l'aperception de l'infini, sans pouvoir jamais lui en donner la connaissance; à l'intelligence qui, de sa nature, personnelle et définie, conduit à la connaissance du fini, sans jamais pouvoir en affirmer la réalité intrinsèque, parce que sa raison d'être a son principe dans un ordre plus élevé. Le Christ ne s'adresse directement, ni au sentiment, comme les poëtes ou voyants antiques, ni à l'intelligence, comme les philosophes, mais bien à la moyenne proportionnelle qui lie l'un à l'autre, médiateur qui en forme la conciliation, l'unité, la synthèse, et qui est la puissance d'action, l'activité. Sa loi est une règle d'action, rien de moins, rien de plus; et si elle implique amour et science, ce n'est que comme résultante de l'équation active et pratique, du rapport médiateur dont ils sont les termes extrêmes. Pour la première fois l'homme apprend qu'il n'est directement en rapport avec Dieu, ni par le sentiment, qui n'est que la perception de l'être indéterminé et impersonnel ou la nature, ni par l'intelligence, qui n'est que la compréhension du fini par lui-même ou l'humanité, mais seulement par l'acte libre et volontaire qui crée en l'homme une sorte d'aseïté, d'existence en soi et par soi, à l'image et à la ressemblance de Dieu, en y créant le mérite et la vertu par le sacrifice qui transfigure la nature et l'humanité. Arrière ces oisifs du sentiment dont la vie n'est qu'un long rêve, et ces oisifs de l'intelligence dont les vides spéculations sont un rêve non moins illusoire; voici venir la vie réelle dans la pratique et l'action, voici venir le Christ.

« Je vous ai donné l'exemple, dit-il, afin que ce que je vous ai fait, vous le fassiez aussi[1]. » Car Jésus *fait*, et c'est ainsi qu'il enseigne[2]. Son action est l'action même de l'infini dans le fini, de Dieu dans le monde; aussi dit-il : « Croyez aux œuvres, afin que vous connaissiez et que vous croyiez que le Père est en moi et moi dans le Père[3]. » Nous communions directement à Dieu, dans le Christ, par l'action; car c'est par là que nous devenons, selon l'expression de saint Paul, les coopérateurs, les aides de Dieu, *adjutores Dei*[4]. L'action libre est en effet une véritable participation à la puissance créatrice ; et c'est comme êtres librement actifs que nous sommes réellement « faits à l'image et à la ressemblance de Dieu, » car la liberté implique l'absence de toute détermination charnelle ou purement humaine. Car, selon Jésus-Christ, la liberté est dans la vérité.

La nécessité absolue du Christ pour conduire l'homme à ses destinées suprêmes apparaît avec une merveilleuse évidence. Dieu, l'être infini, n'arrivant au fini que par ce Médiateur éternel, comme la créature ou le fini ne s'élève vers l'infini que par ce Médiateur unique, il est leur point de jonction et de communion; et ce point de jonction se manifeste par l'association de l'activité infinie et finie pour l'avénement du règne de Dieu et de sa volonté au ciel et sur la terre. Dieu faisant tout ce qu'il opère par le Verbe, on comprend, selon qu'il le dit lui-même, que « l'homme ne puisse rien sans lui », dans aucun ordre d'action. En lui

[1] Saint Jean, ch. XIII, v. 15.
[2] Act. des Ap., c. I, v. 1.
[3] Saint Jean, c. X, v. 38.
[4] I Cor., c. III, v. 9.

donc se rencontrent, s'unissent et s'identifient, l'action de Dieu et l'action de l'homme.

On comprend encore en lui la loi admirable de la vie. Toute créature étant appelée à l'existence par l'action de la puissance infinie opérée dans le Verbe, c'est le Verbe qui, par son action souveraine et indéfectible, les perpétue dans leur durée, les garde dans l'ordre qui leur est assigné, et les maintient dans l'activité par laquelle, s'associant à son action dans le monde, elles deviennent ainsi participantes de la vie même de Dieu dans le Verbe.

Par cette conception du Verbe comme éternelle équation de l'infini et du fini, on prend une idée digne de la grandeur du mystère du Médiateur. Il n'est pas seulement le régénérateur de l'homme. Posé entre Dieu et toutes ses œuvres, c'est lui qui les relie toutes dans une sainte harmonie au principe qui les fait être, et « rétablit toutes choses au ciel et sur la terre », car c'est en lui et par lui que la création communie à Dieu, Dieu à la création. Celui « qui est descendu du ciel est le même qui est remonté pour remplir toutes choses. » Alors les mondes revêtent des splendeurs dignes de celui auquel rien ne saurait être comparé. En contemplant ses œuvres rayonnantes de la beauté et de la vertu du Verbe, il les proclame très-bonnes, car elles sont bonnes de la bonté qui est dans le Verbe éternel, l'univers visible n'étant que la manifestation temporaire de l'univers invisible dans lequel Dieu a constitué toutes choses, et qui vit éternellement. Le Verbe ainsi conçu, comme rapport actif et vivant de Dieu à la création et de la création à Dieu, on comprend que l'homme est sans Dieu dès qu'il est sans le Médiateur, et on se prend à admirer dans le silence de l'adoration ces paroles de sa bouche : « Celui qui n'amasse pas avec moi, dis-

sipe. » Rien ne remonte à Dieu que par lui, car c'est par lui que tout descend de Dieu. Dieu voit toutes choses en lui et par lui ; tout ce que le Verbe ne contient point, « Dieu ne le connaît pas, » *nescio vos*. Quand sera ouvert devant les générations humaines « ce livre dans lequel tout est écrit, » ceux qui ne s'y trouveront point vivants de la vie du Verbe seront pour Dieu comme n'étant pas, parce qu'ils seront demeurés dans la limite, qui n'est qu'une négation par rapport aux réalités éternelles.

Pourquoi? Parce que l'infini, par sa nature même, conçoit le fini sous la forme indéfinie, dans son Verbe. A cette lumière, nous comprenons le but du mystère de l'Eucharistie, la dernière et la plus admirable impétration de l'amour divin. L'incarnation nous montre l'idéal de la nature humaine, l'humanité en Dieu. Mais ce mystère n'atteignait que la nature humaine en général. Il fallait que Dieu élevât les individualités à la hauteur du corps et de l'âme du Christ, pour faire de chacun de nous autant de Christ, comme disent les Pères après saint Paul. Aussi l'Eucharistie est-elle « une extension de l'Incarnation, » ainsi que la nomment les grands docteurs de l'Église.

Toute la religion n'est que cette « formation du Christ en nous, » selon l'expression de l'Apôtre. Pour cette régénération, cette seconde naissance qu'il opère en chacun de nous, il faut que le Médiateur s'incarne en chaque homme selon tout ce qu'il est, esprit et corps. Car, telle est l'intimité des rapports qui doivent s'établir entre lui et nous, que, sans rien perdre de la personnalité qui nous est propre, nous devons tous former en lui un seul et même corps, un seul et même esprit. Chacun de nous, selon la pensée du Christ, doit être à ce divin Sauveur ce que les branches sont

à la vigne. « Je suis, dit-il, le cep de vigne, et vous en êtes les branches. Celui qui demeure en moi, et en qui je demeure, porte beaucoup de fruit, car vous ne pouvez rien faire sans moi [1]. » C'est donc par le fruit, c'est-à-dire par la vertu active et pratique, que nous demeurons en Jésus-Christ, et qu'il demeure en nous. Dans cette conception se trouve la réfutation complète de toutes les erreurs qui considèrent l'Eucharistie comme une simple figure, et non comme une incarnation corporelle et spirituelle du Christ en chacun de nous.

Toutes choses étant éternellement unes dans le Verbe, leur manifestation, dans le temps où elles prennent conscience de leur existence, loin de rompre cette unité, doit la resserrer et l'agrandir, en associant librement chaque action particulière à l'action universelle du Verbe en nous et sur le monde. Dieu est dans le Verbe et le Verbe en nous, afin qu'en lui nous soyons tous consommés dans l'unité d'un même esprit et d'un même corps. « Je vis, dit saint Paul, ou plutôt ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi [2]. » Je vis, voilà la personnalité humaine. Ou plutôt ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi : voilà la réintégration de chaque homme dans le plan éternel de Dieu, non pas avec sa dualité mortelle, mais avec son unité vivante, dans, par et avec le Christ. Comment le Christ vit-il en lui? Parce qu'il « a été crucifié avec le Christ, » renonçant à lui-même et à la double concupiscence du corps et de l'esprit, car telle est l'action pratique, la vertu régénératrice que le Christ est venu nous transmettre, pour nous faire tous un en lui.

[1] Saint Jean, c. XV, v. 5.
[2] Gal., c. II, v. 20.

Ce n'est pas ici le lieu de démontrer la divinité de Jésus-Christ, comme on pourrait le faire beaucoup plus facilement que ne le supposent les rationalistes. Essayons seulement de leur ouvrir les voies qui mènent à la certitude vivante de cette vérité.

La démonstration historique de la divinité du Christ par les prophéties, les miracles, l'établissement et la durée de l'Église, ce miracle permanent, reste inattaquable, malgré les dénégations intéressées d'une critique et d'une prétendue exégèse, tombées aujourd'hui dans l'oubli, presque dans le ridicule, après un jour de retentissement. La démonstration morale et pratique de la divinité du Christ, par le caractère même de sa vie et de ses œuvres, la sublimité de sa morale, la vie et les œuvres de ses apôtres et des saints de son Église, demeure inattaquable pour tous les esprits sérieux, pour toutes les âmes nobles, généreuses, élevées, pour tous les cœurs purs que la simple lecture de l'Évangile pénètre, subjugue et transporte. Enfin, la démonstration sociale de la divinité du Christ par la nécessité absolue de sa loi, comme lien religateur entre les hommes, comme principe constitutif et fondamental des sociétés, est maintenant plus inattaquable que jamais, non-seulement par une étude plus approfondie des bienfaits sociaux du christianisme dans le passé, mais aussi par les exigences même de notre siècle, qui, après avoir erré convulsivement d'erreurs en erreurs, en demandant à tous les moyens humains une base pour la société, doit être enfin convaincu par une longue et dure expérience qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir d'autre voie de régénération que la loi apportée au monde par Jésus-Christ.

Mais n'existe-t-il aucune autre démonstration rigoureuse de la divinité du Christ? N'en pourrions-nous pas trouver une

non moins saisissante, en interrogeant simplement les lois de notre nature et de notre destinée? A travers les siècles nous avons, comme vous, rencontré des hommes qu'une expérience heureusement indéniable avait convaincus de la déviation de l'humanité, et qui avaient cherché le moyen de la ramener dans la route de sa vie. Mais qu'ont-ils pu, qu'ont-ils fait en dehors du Christ? Rien, si ce n'est des ruines. Le Christ seul a mis le doigt sur la plaie, il en a montré l'origine et indiqué le remède. Seul il a dit : « Il faut renaître dans l'esprit. » L'Orient aussi, il est vrai, avait dès longtemps parlé d'une seconde naissance. Il l'avait demandée à la science, au panthéisme, à l'absorption de toute liberté et de toute personnalité dans le sein de Brahma, « du seul existant par lui-même. » Et depuis trois mille ans, pétrifié dans sa science inféconde, l'Orient s'est endormi immobile dans ses pagodes, vastes et souterraines nécropoles de l'humanité. La Grèce aussi avait vaguement entrevu, parmi les débris de l'antique tradition, l'idée d'une seconde naissance, base de ses mystères; et voilà que la Grèce s'est éteinte, stérile, dans ses bruyantes orgies de l'esprit et des sens, après avoir abaissé l'homme à la condition animale. Pourquoi l'Orient et la Grèce n'ont-ils rien compris à cette renaissance de l'esprit? C'est que Dieu seul, connaissant la nature primitive de l'homme et la cause de sa chute, pouvait seul aussi lui donner le moyen de la réhabiliter.

La nécessité de cette seconde naissance spirituelle était quelque chose de si nouveau pour le monde que le docteur en Israël n'y comprit rien lui-même, lui qui possédait dans la Bible et dans la loi mosaïque « grosse du Christ[1], » le seul débris conservé par de la tradition primitive, lui qui

[1] Saint Augustin.

avait lu dans la Genèse que l'homme était tombé d'abord dans son esprit. Renaître spirituellement, c'est-à-dire se replacer dans la vraie vie, dans l'infini, quel problème insoluble pour l'homme! La chute avait séparé, divisé son esprit d'avec l'Esprit de Dieu. Or, pouvait-il remonter au-dessus de lui-même? Pouvait-il connaître la loi première de sa vie, puisqu'il n'en vivait plus? L'homme ne pouvant remonter par lui-même à Dieu, il fallut bien que Dieu descendît à l'homme pour lui enseigner, par la pratique vivante plus encore que par la parole, le moyen de cette renaissance spirituelle. Le Christ paraît; il ne vit point dans le monde animal, mais uniquement dans le monde spirituel. Il enseigne, comme unique voie de cette renaissance, le sacrifice · il l'accomplit lui-même. Alors, avec lui et par lui le monde entier renaît de cette seconde naissance de l'esprit, qui depuis deux mille ans se développe et se perpétue sans s'arrêter jamais. Il est Dieu, car seul il a pu redonner à l'homme la loi première de sa vie, et relier par cette renaissance son esprit à l'Esprit même de Dieu.

Jésus-Christ annonce à ses disciples qu'ils recevront l'Esprit-Saint qui « leur enseignera toute vérité. » Or, il n'y a que Dieu qui pût connaître le nombre de vérités destinées au monde. Comment le Christ saurait-il, s'il n'était lui-même le sanctuaire de toute vérité, s'il n'était Dieu. Cependant sa parole est demeurée immuablement. En effet, quelle vérité l'humanité a-t-elle trouvée depuis la Pentecôte chrétienne, en dehors du Christ? Vérité éternelle, disons-nous, et non pas phénomène qui passe; vérité vivante et pratique et non abstraction stérile et morte ; vérité à la fois et en même temps sentiment pensée et acte, et non raisonnement sans entrailles et sans pratique, sentimentalité sans idée et sans

acte, ou activité sans idéal et dénuée du sens divin de l'indéfini ; vérité simultanément individuelle et sociale, personnelle et commune, humaine et divine : car voilà les caractères essentiels et les conditions constitutives de la vérité, comme nous l'avons amplement prouvé dans cet ouvrage. Quelle vérité, ainsi conçue, l'humanité a-t-elle trouvé par elle-même depuis le Christ? Nous vous défions de nous en montrer une seule. Vous le reconnaissez si bien vous-même que vos plus célèbres philosophes vont chercher dans Platon, dans l'antiquité, dans l'Orient, des vérités mortes, dont l'esprit d'abstraction ne sait pas même cacher les emprunts, ou, dérobant au christianisme quelques lambeaux tronqués de son indivisible unité, se glorifient puérilement dans leur science, en opposant au Verbe les fragments épars dont ils ne comprennent même plus l'ensemble. Ne vous l'avons-nous pas montré? Vos sciences mathématiques elles-mêmes ne sont qu'une application de l'indéfini révélé, comme vos sciences physiques une conception fragmentaire de la grande donnée mystique du christianisme [1]. Vous n'avez rien que le Christ ne vous ait donné, pas plus votre civilisation que vos arts ; tout jusqu'à votre nom vient de lui.

Il était donc Dieu celui par lequel l'humanité vit depuis dix-neuf siècles, et sans lequel elle ne peut rien, ne sait rien, pas plus avant Bethléem qu'en deçà de la crèche. Il était donc Dieu celui par qui vos pères comme vous-mêmes ont été engendrés dans tous les temps et sous toutes les zones à la vie spirituelle et sociale, celui qu'adorent avec transport toutes les générations humaines, soit qu'elles aient

[1] Voyez dans le chapitre intitulé *De l'Indéfini dans la création*, et *passim*.

vécu du culte de son universelle attente dans l'antiquité, soit qu'elles se soient nourries du pain vivant de sa divine parole dans l'ère moderne. Il était donc Dieu celui qui a pu le proclamer hautement à la face du monde, sans que l'humanité, au lieu d'un éclatant démenti, ait songé depuis près de deux mille ans à autre chose qu'à prouver, encore plus par ses résistances que par sa foi, la vérité de l'axiome écrit sur sa croix : *In hoc signo vinces*, vous vaincrez par ce signe.

XIV

DE L'HOMME.

L'homme dans le Christ. — Ame des vies. — Esprit incarné. — Médiateur. — Son moi. — Autre Christ. — Verbe créé.

> **O homme, qui es-tu?**
> **(S. Paul.)**
>
> **Image et ressemblance de Dieu.**
> **(Genèse.)**

La définition du Christ embrassant celle de l'homme, dont elle est le prototype idéal, nous allons, en traitant de l'homme lui-même, en continuer le développement.

Qu'est-ce que l'homme? Avant de répondre à cette question, il faut d'abord distinguer : 1° l'homme avant la chute; 2° l'homme tombé; 3° l'homme racheté. Ils ne voient que le premier, ceux qui, comme J.-J. Rousseau, font l'homme essentiellement bon, ou, comme les modernes utopistes, le montrent dans un idéal de perfection et de béatitude, qui est son état originel et non son état actuel. Ils ne voient que le second, ceux qui, comme Hobbes et Voltaire, ne considèrent que l'homme animal, l'homme dans son double égoïsme, dans sa double concupiscence du corps et de l'esprit. Le premier est l'homme dans sa destinée originelle, le second dans son existence de simple être de la nature. L'homme que nous voulons étudier ici n'est ni l'un ni l'autre exclusivement, mais bien le troisième, c'est-à-dire l'homme comme rapport et synthèse dans la création du fini et de l'infini, l'homme envisagé à la fois dans sa double et

véritable destinée du temps et de l'éternité, l'homme dans le Christ, son principe, son médiateur et sa fin dernière.

Selon la Genèse, la réalisation de l'homme termine la création du monde que nous habitons. Dieu, après avoir appelé à l'existence tous les êtres qui composent les divers ordres de la nature, contemplant son œuvre, dit que tout était bon, depuis la lumière, source de la vie et de la beauté de l'univers, depuis la plante qui germe, croît et fleurit, jusqu'aux hôtes des abîmes de la mer, depuis l'aigle, qui se joue dans les rayons du soleil, jusqu'à l'humble luciole, depuis le reptile jusqu'au lion, roi des forêts, tout était bon, d'une bonté relative à la nature modèle qui vit au sein du Verbe, car la bonté des créatures ne saurait être qu'une manifestation de la bonté des êtres que Dieu contemple éternellement au sein de sa Parole. Mais puisque tout était bon sur la terre avant l'apparition de l'homme, puisque la création semblait achevée, pourquoi Dieu l'a-t-il créé? Nous demanderons à la révélation ses infaillibles enseignements; mais ne pourrions-nous pas, en suivant d'abord la méthode que nous avons indiquée, arriver à une notion exacte du plan providentiel de Dieu dans la création? Nous allons essayer cette étude, l'une des plus importantes.

Comment a-t-on considéré l'homme dans sa nature? Quelle est la définition de cet être plein de mystères, pour lequel évidemment tout ce qui est sur la terre a été fait?

On a dit : « L'homme est un animal raisonnable. » Cette définition détermine-t-elle la vraie nature de l'homme? Contient-elle la raison et le but de son apparition dans le temps? Le sépare-t-elle d'une manière absolue de tous les êtres qui n'appartiennent pas à sa race? Évidemment, non. Ne dirait-on pas, d'après cette notion généralement reçue,

que le corps, l'animalité occupe le premier rang dans la nature humaine, et que l'esprit ne vient que comme une sorte de complément du corps animal auquel il est uni? Un tel renversement dans l'ordre des éléments dont l'homme est composé ne fait-il pas voir que cette définition est empruntée au monde païen, dans lequel l'homme extérieur occupait une si grande place? Ce qui est supérieur ne doit-il pas marcher avant ce qui est inférieur, et l'esprit étant plus noble que la matière, la raison ne dit-elle pas que le corps n'est qu'un instrument de l'esprit, un médiateur qui lui est donné pour se mettre en rapport avec la création visible par laquelle il s'élève vers le Créateur qu'elle manifeste? Sans doute, l'homme n'est point destiné à être un pur esprit. Dieu est immuable dans ses pensées; il a voulu que l'homme fût un être mixte; il le voudra toujours : le corps est donc un élément nécessaire de notre nature, mais il doit occuper le dernier rang. Si nous soumettons ces appréciations au criterium de la révélation, nous verrons que lorsque Dieu créa l'homme, il commença par la création de l'homme spirituel. « Faisons l'homme, dit-il, à notre image et à notre ressemblance [1]; » voilà la réalisation de l'homme-esprit. Il est évident que le corps n'est pour rien dans cette première opération de l'adorable Trinité, car Dieu est pur esprit. Ainsi, d'après la Genèse, Dieu commença par la création de l'homme-esprit. A ce sujet, Synésius, évêque de Ptolémaïs, un des hommes les plus savants du cinquième siècle, disait, dans sa lettre à son frère, que « l'âme (*anima rationalis*) est antérieure de création au corps de l'homme. » C'était le sentiment de Philon, et vraisemblablement celui des platoniciens. Mais il faut soi-

[1] Genèse, c. IV, v. 26, 27.

gneusement distinguer, comme nous le montrerons, entre l'âme spirituelle ou l'esprit (*anima rationalis*), et le principe vital (*anima vivens*). Pour tous les êtres organisés jouissant de la locomotion, la révélation dit qu'ils furent créés en âme vivante, c'est-à-dire en être jouissant de la vie animale (*anima*). La Genèse s'exprime ainsi lorsqu'au chapitre II il est question du corps de l'homme. Dieu ayant pétri le corps humain du limon de la terre, lui insuffla le souffle des vies, « Et Adam fut fait en âme vivante, » c'est-à-dire en être jouissant de la vie ou de l'*animation*.

La seconde définition évite l'écueil de la précédente, et l'esprit y occupe la première place. « L'homme, dit M. de Bonald, est une intelligence servie par des organes. » Le vice radical de cette définition, c'est qu'elle est opposée à l'expérience et à la révélation : à l'expérience, qui nous montre les organes dominateurs habituels de l'esprit en dehors d'une force venue de l'extérieur ; à la révélation, car « le corps qui se corrompt pèse sur l'âme, » dit saint Paul. Qui n'a pas éprouvé cette lutte de tous les jours et de toutes les heures entre la loi des membres et la loi de l'esprit? Est-ce que le foyer de tout mal n'est pas dans cette dualité, dans les profondeurs de l'animalité unie à l'âme humaine? Cette définition ne pourra donc avoir son application vraie qu'à l'homme primitif, à l'homme sorti immédiatement des mains de Dieu, marqué au front du sceau de l'unité, et dans l'harmonie de tous les éléments de son être, de son esprit avec Dieu, et de son corps avec tous les êtres visibles.

Il y a dans l'homme trois choses : l'esprit, l'âme et le corps. « Que le Dieu de paix, dit saint Paul, vous sanctifie lui-même en toutes choses, afin que tout ce qui est en vous, l'*esprit*, l'*âme* et le *corps*, se conservent sans tache pour l'a-

vénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ[1]. » Aussi remarquons-nous dans la création de l'homme trois phases parfaitement distinctes. « Le Seigneur Dieu forma l'homme du limon de la terre, *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ*[2], » c'est-à-dire « des atomes terrestres. » Voilà le *corps*. Tous les animaux sont également formés de la terre, *formatis de humo cunctis animantibus terræ*. Mais ensuite, « Dieu inspira dans cette forme un souffle de vie, *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*. Et l'homme fut fait âme de vie, *et factus est homo in animam viventem*[3]. » Nous disons *animam viventem*, selon le texte latin, mais on doit remarquer que le mot hébreu *nephesch hâiah* n'est employé par la Genèse que lorsqu'il s'agit des animaux ; en parlant de l'homme, elle se sert d'expressions plus profondes, elle dit que Dieu souffla en lui *mischemat hâiim*, ou l'*âme des vies*.

Qu'est-ce à dire? L'*âme des vies* est la synthèse de toute vie créée, dont seul l'homme a la conscience en même temps qu'il a conscience de lui-même ou de sa personnalité. Le corps humain est animé par l'agent universel de la vie, comme celui de tout être matériel. Si l'homme n'avait que cela, il ne formerait qu'un tout avec les êtres purement matériels, et son corps ne porterait en lui aucun principe d'immortalité. Mais il possède en outre l'âme des vies ou la synthèse de toute vie créée, c'est-à-dire la raison même de l'univers visible dont il est l'abrégé ou le microcosme. Ainsi l'animation corporelle, *anima vivens*, devient en lui la conscience de lui-même et de tous les autres êtres, ou

[1] Thess., c. v, v. 23.
[2] Genèse, c. II, v. 7.
[3] *Id.*, *ib.*

l'*âme des vies,* comme cette conscience elle-même devient dans l'*esprit* le sentiment de l'indéfini. Qu'un grand génie ravive au sein d'un peuple la vie sociale, on dira de lui qu'il est l'âme de ce peuple ; d'un général, qu'il est l'âme de son armée ; d'un père, qu'il est l'âme de toute sa famille. Partout où un être résume en lui la vie d'êtres inférieurs et subordonnés, il est l'âme de leur vie. Ainsi l'homme, contenant et résumant en lui la vie de toutes les créatures du monde visible, est *l'âme des vies* de la création.

On le voit, si, quant au corps, l'homme est, comme les animaux, « souffle vivant, *anima vivens*, ce corps lui-même, » inspiré dans sa forme, de l'âme des vies, *nischemat haïm*, est dans sa nature originelle immortel. « Car Dieu a créé l'homme immortel ; il l'a fait pour être une image qui lui ressemblât[1]. Dieu ne veut point la mort[2] ; il ne l'a point faite[3] ; » mais, au contraire, « il a tout créé, afin que tout subsiste », et il n'y a dans les créatures rien de mortel[4]. » Après la création du corps, voilà donc la création de l'*âme*. Ce n'est pas tout. « Dieu crée l'homme à sa propre image et ressemblance par le sens de l'indéfini, *et ait Deus : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et creavit Deus hominem ad imaginem suam ; ad imaginem Dei creavit illum*[5]. » Aussi, selon saint Paul : « Le premier homme, Adam, fut fait en âme vivante, *in animam viventem* ; le dernier Adam en esprit vivifiant, *in spiritum vivificantem*[6]. » Voilà la création de l'esprit.

[1] Sagesse, c. II, v. 23.
[2] Ezéchiel, c. XVIII, v. 32.
[3] Sagesse, c. I, v. 13.
[4] *Id.*, c. I, v. 14.
[5] Genèse, c. I, v. 26, 27.
[6] I Cor., c. XV, v. 45.

De là, trois ordres ou trois règnes qui correspondent à ces trois faces de notre être : le règne de la nature ou l'ordre de la création matérielle qui répond au corps ; le règne de l'humanité ou l'ordre de la création intellectuelle qui répond à l'âme, à l'intelligence, à la raison ; et le règne de Dieu ou l'ordre divin, qui répond à notre aspiration spirituelle. Ce sont « ces trois ordres de différents genres » que Pascal distingue si parfaitement dans l'admirable passage dont nous regrettons de ne pouvoir citer que le résumé suivant : « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle. Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et les royaumes, ne valent pas le moindre des esprits ; car il connaît tout cela et soi-même, et le corps rien. Et tous les corps et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité, car elle est d'un ordre infiniment plus élevé. De tous les corps ensemble on ne saurait tirer la moindre pensée : cela est impossible et d'un autre ordre. Tous les corps et les esprits ensemble ne sauraient produire un mouvement de vraie charité : cela est impossible et d'un ordre tout surnaturel [1]. » Ce sont ces trois ordres ou trois règnes que saint François de Sales décrit en ces termes, d'une manière plus admirable encore : « L'homme est la perfection de l'univers, l'esprit la perfection de l'homme, et l'amour celle de l'esprit ; ainsi la charité est la perfection de l'amour, et, par conséquent, la fin, la perfection et l'excellence de l'univers [2]. » Déjà Platon distinguait « ces trois régions de l'âme » qu'il nomme sensation, intelligence et

[1] *Pensées*, IIe part., art. 10, § 1.
[2] *Traité de l'amour de Dieu*, liv. X, ch. I.

volonté [1]. « Passons, dit-il, des extérieures aux intérieures, et des intérieures aux supérieures. » Aristote admet après lui « ces trois sphères de l'âme [2], » et saint Thomas en développe la pensée.

Mais, pour avoir une notion juste de l'homme, ce qui importe, c'est de le considérer dans l'unité harmonieuse de ces trois aspects de son être. Si, partant de l'atome ou du dernier degré de l'être, on s'élève dans la série progressive de la vie jusqu'au corps humain, on verra qu'il est réellement la synthèse ou « la perfection de l'univers; » ce qui est le vrai sens du nom de microcosme que lui donnait la philosophie antique. Mais « de tous les corps ensemble on ne saurait tirer la moindre pensée; cela est impossible, et d'un autre ordre. » Aussi « tous les corps ne valent pas le moindre des esprits, car il connaît tout cela et soi-même, et le corps rien. » L'homme seul a la conscience de lui-même et de tout ce qui l'entoure, c'est pourquoi la Genèse le nomme *mischemat hâiim,* l'âme des vies. Or, si, partant de l'éclosion de cette âme, c'est-à-dire du premier degré où l'homme commence à avoir conscience de soi-même et de ce qui l'entoure, on s'élève dans la série progressive de la vie intellectuelle jusqu'à l'esprit pur ou à la notion de l'unité absolue et infinie, terme où s'est arrêté le brahmanisme et le bouddhisme, on verra que « l'esprit est la perfection de l'homme, » et que ce développement de l'intelligence représente dans le monde le règne de l'humanité, comme la conservation, le développement et la transmission de la vie corporelle représentent dans l'histoire le règne de la nature. Mais « tous les corps et les esprits ensemble ne sauraient

[1] *Rep. IV. Timée.*
[2] *Livre des vertus et des vices.*

produire un mouvement de vraie charité : cela est impossible et d'un ordre tout surnaturel. » Aussi « tous les corps et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité, car elle est d'un ordre infiniment plus élevé. La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle. » En effet, la charité est le don de soi-même. Or, l'homme conçu sous les trois faces de son être, le corps, l'âme et l'esprit, peut se donner selon ces trois aspects ; et c'est ainsi qu'il les reliera dans une indivisible unité.

Nous avons vu l'homme, partant de la conscience de sa vie organique, s'élever jusqu'à l'idée d'esprit pur. Mais, arrivé à ce point, le monde phénoménal, extérieur et visible, perd aux yeux de l'homme toute réalité et devient un pur néant. Telle est, en effet, la conclusion du brahmanisme et du bouddhisme. Il n'y a plus que l'esprit pur ou l'Etre un, absolu, infini, subsistant de soi et par soi. Or, comme dit Pascal, « le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu[1]. » Aussi tous les esprits d'élite proclament-ils le néant de la science, depuis Socrate disant : « Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien, » jusqu'à Pascal écrivant : « Les sciences ont deux extrémités qui se touchent : la première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant. L'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes, qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien, et se rencontrent dans cette même ignorance d'où ils étaient partis. Mais c'est

[1] *Pensées*, IIe part., art. 3, § 4.

une ignorance savante qui se connaît [1]. » En effet, l'essence même de la vérité est d'être absolue, tandis que l'essence de l'intelligence, de la science humaine est d'être déterminée, définie, et ainsi d'exclure nécessairement l'absolu. Elle ne peut donc nous être donnée que par la révélation, à la fois amour, science, incarnation vivante de l'infini, et reliant ainsi en une indivisible unité les trois faces de la nature humaine, l'esprit, l'âme et le corps.

Or, la définition de l'homme doit donc contenir, avec la notion exacte de sa nature, l'indication du but de son apparition sur la terre. L'homme est destiné à unir le monde visible au monde invisible. Il se distingue d'une manière absolue de tous les êtres qui composent l'univers matériel. Nous exprimons ainsi les lois qui doivent diriger sa vie, nous disons sa véritable grandeur et ses destinées suprêmes; car les lois qui nous gouvernent et notre fin dernière sont nécessairement inscrites dans notre nature.

En effet, la création visible, comme nous l'avons montré, n'est ni la manifestation de Dieu, ni la manifestation d'une idée qui serait Dieu lui-même. Chaque être est la manifestation de son prototype qui vit éternellement dans la Parole de Dieu. Cette manifestation, Dieu ne l'a pas faite pour lui; il l'a faite pour se révéler, non pas à lui-même, le Verbe étant sa révélation infinie, car il contient toute la science de Dieu; il ne l'a pas faite pour ses créatures purement spirituelles, qui ne peuvent être mises en rapport immédiat avec la matière de l'univers, la matière et l'esprit étant absolument dissemblables. Ainsi la réalisation matérielle de l'idée de Dieu impliquait une créature tissue d'esprit et

[1] *Pensées*, Ire part., art. 6, § 25.

de matière, pouvant regarder aux créatures visibles et par elles s'élever aux invisibles qui sont en Dieu, une créature posée entre le temps et l'éternité, sur la limite des deux mondes, pour les unir.

Nous définirons donc l'homme « un esprit incarné. » Cette définition le sépare à la fois de Dieu, qui est un être purement spirituel; de l'animal et de toute créature purement matérielle, qui n'est pas non plus un être mixte, ou à double destination. L'homme est placé aux confins des deux régions, dont l'une se manifeste aux sens et dont l'autre échappe à leur empire. « Aussi, dit Némésius, il participe à la fois de l'une et de l'autre, et leur sert de lien commun. » Ce double élément est visible dans l'homme; l'un correspondant au fini, au relatif, au multiple; l'autre correspondant à l'infini, à l'absolu, à l'unité. Voilà pourquoi nous l'appelons un être *mixte*, ces deux essences étant comme mêlées, *mixtus*. « Dieu l'a composé, dit Timée de Locres, en mêlant ensemble l'essence indivisible (l'esprit) avec l'essence divisible (la matière), de telle manière que des deux il ne s'en fit qu'une, dans laquelle fussent réunies les deux actions qui sont le principe des deux mouvements, l'un toujours le même (unité, indéfini), l'autre toujours divers (pluralité, fini). » Cette profonde philosophie, qui définissait l'homme en définissant l'âme du monde ou l'action du Verbe, est empruntée presque textuellement à la tradition égyptienne [1] qui résumait la tradition universelle de l'humanité, en creusant plus avant encore la donnée religieuse, et en expliquant dans le Verbe l'idée de cette *mixture*, constatant ainsi l'antinomie dans l'homme.

On voit, en effet, que l'homme n'est un être mixte que comme terme de rapport entre l'infini et le fini, dont le Verbe

[1] Voy. Pimander, *de l'Hermès trismegiste.*

incarné est l'équation suprême. Des rapports de nature nous attirent vers le monde sensible ou le fini, tandis que d'autres rapports nous soulèvent vers la sphère supérieure ou l'infini, et c'est l'unité de ces deux ordres de rapports qui constitue l'unité même de notre être, dont l'harmonie a été rompue. De cette rupture sont nées les deux lois contradictoires qui se disputent la possession de l'homme et sont le sujet du combat de notre vie. Le retour à l'harmonie originelle de notre être par l'essor même de notre liberté, voilà le but de nos efforts, la fin de nos travaux, et cette réintégration de l'homme dans sa nature constitutive ne s'accomplit que dans le Verbe et par le Verbe s'incarnant en nous.

Si l'homme est un être mixte, dont les deux essences, esprit et corps, sont mêlées ensemble, *mixtus*, ce n'est point dans l'une ou l'autre de ces deux essences, envisagées séparément, qu'on peut découvrir sa véritable nature, mais bien dans leur union, leur *mixture*, comme dit la théogonie égyptienne. C'est le terme, l'équation, la synthèse de leur rapport qui seul peut nous donner la solution du problème. C'est donc là que nous irons la chercher.

Saint Paul distingue formellement en l'homme trois choses, « l'esprit, l'âme et le corps [1]; » l'âme formant ainsi le terme de rapport et d'équation de l'un à l'autre. « L'antiquité ne croyait pas, dit M. de Maistre, qu'il pût y avoir entre l'esprit et le corps aucune sorte de lien ni de contact, de manière que l'âme ou le principe sensible était pour eux une espèce de moyenne proportionnelle ou puissance intermédiaire en qui l'esprit reposait, comme elle reposait elle-même dans le corps [2]. » On voit qu'à cet égard saint Paul

[1] I Thess., c. v, v. 23.
[2] *Eclairciss. sur les sacrif.*, ch. I.

pensait comme l'antiquité ; et il ne fait en cela que suivre la Genèse elle-même, qui distingue parfaitement dans la création ces trois choses, l'âme, *anima vivens*, l'esprit, *spiritus*, et le corps « formé d'atomes terrestres [1]. »

Saint Paul, commentant ce passage de la Genèse, établit nettement la distinction de l'âme, *anima vivens*, et de l'esprit, *spiritus vivificans* [2]. Saint Athanase distingue également l'esprit de l'âme. Pour jeter les fondements solides d'une philosophie sur l'homme, il faut donc, avant tout, se faire une juste idée des éléments qui le composent : corps, — âme, — esprit. Sans doute, nous ne pouvons avoir la prétention de dire quelle est la nature, l'essence propre de chacun de ces éléments ; car, comme dit le Catéchisme du concile de Trente, « un mystère couvre la nature de l'éternité, celle des esprits et même celle des corps. » Mais, après tout, cela n'est pas nécessaire ; il nous suffit d'avoir de chacun d'eux des notions claires, précises, qui écartent le doute et qui empêchent de les confondre. Si chacun d'eux a des caractères qui ne conviennent qu'à lui, nous en avons une science suffisante.

Qu'est-ce que le corps ? Rien de plus facile, en apparence, que la solution de cette question. Le corps, dira-t-on, c'est l'organisme physique tel que nous le voyons et le touchons. Mais la science nous apprend que tout ce que nous voyons et touchons ne sont que des phénomènes, c'est-à-dire des *apparences* (φαίνομαι) extérieures, des espèces (*species*) visibles, qui manifestent, il est vrai, l'essence invisible et intangible, objet du phénomène, mais qui ne sont pas plus cet objet lui-même, que l'air qui sort de notre bouche en

[1] C. II, v. 7.
[2] I Cor., c. 15, v. 45.

parlant n'est la pensée même qu'elle manifeste. Il n'est plus même possible aujourd'hui de confondre le corps avec la matière apparente qu'il renferme, car les physiologistes vous marqueront la date précise où ce corps ne possédera plus une parcelle, un atome de la matière apparente qui le composait un certain nombre d'années auparavant. A-t-il cessé pour cela d'exister? Non, tout au contraire, sans ce renouvellement intégral, l'organisme serait mort. Puisqu'il a pris à d'autres corps toute la matière apparente qui le compose à cette heure et leur a donné en échange toute la sienne, ce n'est donc pas cette matière apparente qui constitue son essence propre et véritable. D'ailleurs, qu'est-ce que cette matière phénoménique elle-même, sinon la manifestation extérieure de la matière réelle, invisible et insaisissable, que nous révèlent la Genèse [1], le livre de la Sagesse [2], Isaïe [3], Jérémie [4] et que la version des Septante nous peint dans son état de simplicité et d'invisibilité, *invisibilis et incomposita?* A la limite où elle échappe complétement à tous nos sens, cette matière première se manifeste comme le principe même de la formation de tous les corps, la substance initiale qui se révèle par le triple et indivisible phénomène de la lumière, de la chaleur et de l'électricité. Passé cette limite, elle ne peut plus être conçue que comme idée, l'idée de l'indivisibilité absolue.

A cette question que nous avons posée : Qu'est-ce que le corps ? nous pouvons donc déjà répondre : Le corps, dans sa substance intime, réelle, essentielle et constitutive, est

[1] C. I, v. 2.
[2] C. XI, v. 18.
[3] C. XXXIV, v. 11.
[4] C. 4, v. 23.

le principe même de ce qui se révèle à nous par le triple et indivisible phénomène de la lumière, de la chaleur et de l'électricité, les organes visibles n'étant que le phénomène ou la manifestation extérieure de cette substance invisible qui est notre corps réel et indestructible, puisque, dit le concile de Trente, l'homme est immortel, même quant au corps [1], « car, dit la Sagesse, Dieu n'a point fait la mort, Dieu a créé l'homme immortel (*inexterminabilem*), il l'a fait pour être une image qui lui ressemblât [2]. » Cette matière-principe est évidemment, par sa nature même, destinée à s'unir et indivisiblement à un esprit, car à la limite où elle s'arrête comme corps ou substance, au delà de son dernier état de division, elle ne peut plus être conçue que comme idée, l'idée de la distinction, cette idée étant, dans l'ordre de l'esprit, l'analogue de la lumière dans l'ordre des corps.

D'un autre côté, les physiologistes constatent que le corps phénoménique ou l'organisme, n'étant qu'un pur mécanisme, n'a et ne peut avoir par lui-même une vie propre et réelle. « On attache souvent, dit Hunter, l'idée de la vie à celle de l'organisation; mais l'organisation n'a rien de commun avec la vie. Elle n'est qu'un instrument, une machine qui ne produit rien, même en mécanique, sans quelque chose qui réponde à un principe vital, savoir, une force. » Le célèbre physiologiste Barthez proclame également « qu'aucune cause ou loi mécanique n'étant recevable dans les phénomènes des corps vivants, » le principe vital est complétement indépendant de l'organisme, qu'il meut et vivifie, aussi bien que de l'esprit proprement dit [3]. Or, ce

[1] Sess. 5, cap. I, *de Peccato*.
[2] C. I, v. 13; c. II, v. 23.
[3] *Nouv. Élém. de la science de l'homme.*

principe vital qui gouverne la matière, par elle-même essentiellement passive, cette force que l'homme individualise en en faisant ainsi son corps propre et personnel, est ce que la croyance universelle du genre humain et la révélation ont nommé âme, *anima*, ce qui *anime* ou vivifie le corps. « L'âme est ainsi nommée parce qu'elle anime le corps en personnalisant sa vie, c'est-à-dire le vivifie[1]. » Cet axiome résume la doctrine psychologique des Pères, qui voient en effet dans l'âme cette force active que saint Augustin, saint Thomas et la plupart des Pères nous représentent, d'accord avec la révélation, comme le principe de l'individualisation et de la vivification des corps. Ce qui faisait dire à saint Augustin, dans ses élévations à Dieu : « Mon corps vit de mon âme, et mon âme vit de vous[2]. » C'est à l'âme ainsi conçue qu'on peut appliquer ces paroles de Lactance. *Errat enim quisquis hominem carne metitur. Nam corpusculum hoc quo induti sumus, hominis receptaculum est. Nam ipse homo neque tangi, neque adspici, neque comprehendi potest; quia latet intra hoc quod videtur*[3]. « Il se trompe grossièrement quiconque prend la chair pour mesure de l'homme. Car cet organisme phénoménique dont nous sommes revêtus n'est que le réceptacle de l'homme. En effet l'homme lui-même ne peut être ni touché, ni vu, ni saisi, parce qu'il est caché sous ce qui est visible. » En effet, loin que l'organisme phénoménique, *caro*, soit l'homme lui-même, le corps-principe ou *corpuscule*, comme dit Lactance, n'est lui-même que le *réceptacle* de l'homme, dont la personnalité, la force active, cachée sous cette

[1] *Traité de l'esprit et de l'âme*, d'abord attribué à saint Augustin, c. IX.
[2] *Confess.*
[3] *De Opific. Dei*, lib. II, num. 19.

enveloppe, ne peut être ni touchée, ni vue, ni comprise.

Qu'est-ce maintenant que l'esprit? L'esprit en soi c'est l'unité indivisible, l'indéfini, l'illimité; voilà pourquoi Dieu est esprit pur. Si nous étions tout esprit, nous ne serions pas dans le monde visible; si nous n'étions esprit en aucune façon, Dieu nous resterait à jamais inaccessible et sans rapport possible avec nous. L'homme n'étant pas l'esprit en soi ou incréé, mais un esprit reçu et créé, il fallait qu'il participât en une certaine manière de l'infini qui est la nature propre et essentielle de l'esprit : c'est pourquoi Dieu en a fait une aspiration (*spiritus*) indéfinie vers lui, et c'est cette aspiration qui nous constitue êtres spirituels.

Dans les conditions de cette vie terrestre, l'esprit ne peut atteindre Dieu qu'à travers la création qui, comme le dit saint Paul, manifeste à l'intelligence ses perfections divines, sa vertu éternelle et sa divinité. « L'esprit souffle où il veut, et vous entendez sa voix, mais vous ne savez d'où il vient, ni où il va[1]. » Cependant, qui ne sent en soi cet être mystérieux qui reçoit d'une manière incompréhensible les impressions des objets extérieurs? De ces impressions jaillissent des idées qui le mettent en rapport avec le monde invisible. Il combine ces idées, et, s'élevant des apparences phénoméniques aux réalités invisibles, de ces réalités à leur cause première, de la création à Dieu, il atteint enfin au dernier et suprême objet de ses aspirations, quoiqu'il ne puisse encore embrasser l'infini que dans la limite de son intelligence. Mais quelle est la nature de ces facultés qui constituent cet être que nous appelons esprit? Qui le sait? Qui le dira? Inaccessible dans son essence, il nous révèle son existence sous le double aspect de l'intelligence et de

[1] Saint Jean, c. III, v. 8.

l'amour, amour quand il est une pure aspiration vers son divin idéal, intelligence quand il le perçoit. Cette double faculté appartient évidemment au même être. Identiques dans leur principe, nous sentons qu'elles sont inséparables, et forment dans leur antinomie radicale le fond même de la nature spirituelle.

Nous sentons de plus qu'elles n'appartiennent pas à ce monde par leur nature originelle et leur destination finale, qu'elles y sont comme en face d'un miroir pour apprendre par la vue de l'image à contempler plus tard en lui-même l'objet divin dont nous n'apercevons ici-bas que le reflet. Placé entre deux mondes pour les unir, le monde visible et le monde invisible, il puise à ces deux sources les richesses de son intelligence, et communie à Dieu à travers les réalités qui l'environnent. De là deux ordres d'idées, les unes purement spirituelles, les autres filles des images de ce monde, ces deux moitiés de l'intelligence s'unissant pour nous montrer partout Dieu.

Mais l'âme, c'est-à-dire la force active et vivante qui individualise le corps en l'animant et lui donnant la vie, est aussi ce qui personnalise l'esprit, en lui imprimant son activité. Voilà en quel sens saint Athanase a pu nommer l'esprit *anima rationalis*, animation spirituelle.

L'homme n'est pas seulement corps ou esprit, mais il est corps-esprit formant un tout réellement et essentiellement indivis, ces deux essences mêlées, *mixtus*, ne formant plus qu'une seule nature, qui est l'homme. Or, l'âme est précisément ce qui exprime ce rapport, cette équation entre l'une et l'autre, leur jonction, leur union, leur mixture dans la force libre active et personnelle qui anime et vivifie le corps en même temps qu'elle meut l'esprit et le fait agir.

Nous avons vu que le corps, dans son principe, à la limite où il nous échappe et finit comme substance, ne peut plus être conçu que comme idée, c'est-à dire comme esprit. De même, à la limite où l'esprit nous échappe et finit comme substance, il ne peut plus être conçu que comme notion de distinction, qui est la notion même de l'essence corporelle. Ainsi, ils se trouvent unis réellement l'un à l'autre dans le moi, la force active, personnelle et vivante, qui conduit tour à tour le corps ou l'être à son dernier terme qui est la conception comme idée ou esprit, et l'esprit lui-même, dont le principe est l'aspiration ou l'amour, au dernier terme de la connaissance ou l'idée de la distinction qui le fait s'unir à l'essence corporelle. Tel est pour l'homme le cycle éternel de la vie ; partant du dernier degré de l'être ou du fini, il s'élève à l'unité absolue de l'esprit ou l'infini, d'où il redescend jusqu'à l'être, reportant tour à tour, dans ce va-et-vient sans fin, toute la création à Dieu et Dieu à toute la création.

On peut voir maintenant comment, selon l'expression des Pères, chacun de nous est un autre Christ dans le Christ. En effet, l'homme, quant au corps, est le fini conçu sous la forme de l'indéterminé, puisque la matière première de ce corps ne saurait être conçue, danss on principe, que comme essence de distinction illimitée; quant à l'esprit, il est l'indéfini conçu sous la forme du fini, puisque l'esprit qui, dans son essence, est l'indéfini comme aspiration ou comme amour, ne saurait être compris que dans la distinction qui le détermine, et en le définissant en fait l'intelligence. Mais l'homme lui-même, sa personnalité, son moi, n'est ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux formes de son être ; il est dans la force active et vivante, l'âme, qui les relie et

forme leur terme médiateur de rapport et d'équation. Notre corps participe au corps de Jésus-Christ, qui est le principe même du fini, notre esprit à son esprit universel, qui est le principe même de l'indéfini en tant que communicable. Mais la personnalisation en nous de ce corps et de cet esprit doit être nécessairement notre œuvre propre, car le moi ne serait plus moi, mais autre, s'il était simplement reçu et non acquis. Telle est l'œuvre active et pratique dont le Christ est venu nous révéler la loi. L'acquisition de la vie éternelle, qui est le résultat de son accomplissement, dépend donc de nous. Il suffit pour cela de nous unir au Christ, en nous dépouillant, pour le suivre, de l'individualité purement temporaire et destructible de notre organisme phénoménique et de ses passions, de notre intelligence purement humaine et de son orgueil, revêtant ainsi la personnalité éternelle et indestructible du Christ par cette double transfiguration de notre être qui pénètre notre corps et notre esprit finis de la vie de l'infini. Cette transfiguration s'accomplit par la vertu et s'arrête par le péché. Le péché est donc un crime contre nous-mêmes non moins que contre Dieu, c'est le suicide de notre âme. Quiconque, au contraire, a pour règle de tous ses actes non la volonté du corps ou celle de la raison purement humaine, mais la volonté même de Dieu et son accomplissement dans le monde par le perfectionnement de toutes les créatures, celui-là, associant sa propre personnalité à la personnalité même de Dieu, rend dès lors son moi participant des prérogatives de la nature infinie de Dieu, c'est-à-dire éternellement bienheureux.

Par la définition que nous avons essayé d'en donner, l'homme se trouve parfaitement distingué de tous les êtres qui ne sont pas de son espèce : — des esprits purs, Dieu et

anges, par le corps ; — des animaux, par l'esprit ; — des deux rapprochés, parce qu'il n'est pas seulement corps et esprit, mais le lien même, l'équation, le rapport de ces deux termes, personnalisé dans cette force active et vivante qui est son moi, son âme. Car, dit Pascal, « l'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête[1]. »

Seul, en effet, posé sur la limite des deux mondes, il forme dans le Christ leur point de jonction et de passage : — par le corps, considéré dans son essence et dont l'organisme phénoménique n'est qu'une manifestation passagère, il communique avec toute la création visible ou le monde des corps ; — par l'esprit, en tant que participant à l'Esprit même de Dieu, il communique avec l'ordre des choses invisibles, ou le monde des esprits ; — enfin par l'âme, le moi, la force active et vivante qui personnalise le corps et l'esprit, il demeure dans le monde typique, qui est à la fois et en même temps le monde des essences créées, manifestées extérieurement par les phénomènes de l'univers visible, et le monde de l'essence incréée, ou Dieu, manifestée aux créatures par le Verbe divin incarné.

En tant qu'être ou corps, il correspond au Père, créateur ; en tant qu'âme ou médiateur entre le corps et l'esprit, il correspond au Fils, ou Verbe divin, en qui il puise sa propre personnalité ; en tant qu'esprit, il correspond à l'Esprit-Saint. De là en lui cette sorte de Trinité humaine qu'ont remarqué un grand nombre de Pères et de docteurs de l'Eglise, de saint Augustin et saint Ambroise à saint Bernard et Bossuet.

Cette définition, tout en montrant l'unité de l'homme,

[1] *Pensées*, Ire part., art. 10, § 13.

explique sa double vie : l'une qui, par l'esprit, a son foyer en Dieu et s'allume dans le monde spirituel ; l'autre qui, par le corps, a son berceau dans le monde matériel; enfin, la résultante, l'unité de cette dualité qui, par l'âme, a son centre à la fois en Dieu et en nous-mêmes dans le Christ, faisant descendre Dieu jusqu'à la création par le mystérieux sacrifice d'un amour infini, et reportant la création à Dieu par une offrande intelligente de la créature à son souverain Maître et Seigneur.

Par cette définition, non-seulement nous prenons une idée juste de la nature de l'homme, mais nous connaissons en même temps, par là même, les conditions de sa vie. Il n'est homme qu'à la condition de développer simultanément et harmoniquement ces deux aspects, ces deux essences de son être, puisque sa personnalité n'est précisément que l'action vivante de ce développement formant le moi de la distinction de l'esprit par le corps qui constitue l'intelligence, et de la spiritualisation du corps par l'esprit qui constitue l'amour, double développement dont l'unité est l'être même qui l'opère par sa volonté personnelle. Liberté assise sur l'axe d'un double monde, il cesse d'être conforme aux lois de sa nature, s'il veut vivre exclusivement dans le monde de l'esprit, comme il se mutile également s'il ne veut vivre que de la vie du corps. La loi, la beauté, l'harmonie de son être, c'est l'essor simultané de cette double activité, s'élevant, à travers le visible, jusqu'à l'invisible, pour y puiser la vie à sa source unique, ou Dieu, et redescendre de l'invisible, qui est Dieu, au visible, qui est la création, afin de répandre sur tous les êtres qui l'entourent les trésors d'amour et d'intelligence qu'il a puisés à la source de toute vie.

anges, par le corps ; — des animaux [illegible] le dans deux rapprochés, parce qu'il n'est [illegible] oués uni- esprit, mais le lien même, l'équa[illegible] le but de termes, personnalisé dans ce[illegible] e impliquent est son moi, son âme. Car [illegible] us aspirons à ange ni bête, et le malheu[illegible] être. Or, l'infini la bête [2]. » [illegible] ancher cette soif de

Seul, en effet, pos[illegible] portons jusque dans le dans le Christ leur [illegible] elles.

corps, considéré [illegible] Paul, « revêtir l'être nouveau noménique n'e[illegible] selon l'image de celui qui l'a créé [1]. » nique avec [illegible] Dieu, c'est le Verbe incarné [2]. » L'homme — par l'[illegible] anifestateur du Verbe dans l'univers, voilà pour- Dieu, il pourrait définir l'homme « le verbe créé. » Par cette mon[illegible]de définition, nous le distinguons parfaitement de tous tiv[illegible]res de ce monde, car lui seul parle. Là est le dernier mot [illegible] la solution du problème de l'origine du langage, agité si vivement par les philosophes. L'homme parle dans le temps, parce que le Verbe parle dans l'éternité ; l'homme parle parce qu'il est le manifestateur des idées que contient le Verbe, touchant le monde qu'il a créé pour nous. Le Verbe est Parole de Dieu, parce qu'il est l'expression de toutes les idées qui sont en Dieu ; l'homme est parole, parce qu'il est destiné à exprimer dans le temps les idées du Verbe. Comme c'est par le Verbe que Dieu opère toutes ses œuvres hors de son essence, par sa Parole éternelle que Dieu soutient cet univers dans son ensemble et dans tous ses détails, c'est aussi par la parole que l'homme est roi dans son empire. Par sa parole l'homme communique à ses semblables les

[1] Coloss., c. III, v. 10.
[2] Saint Paul.

' a reçues du Verbe, comme le Verbe divin, en tant
role-Dieu, communique à ses créatures les idées
iées en elle. Ainsi par l'homme toute créa-
'erbe, et par le Verbe à Dieu. N'avez-vous
ideurs que nous venons d'indiquer? ne
re que votre gloire véritable est dans
. Verbe divin? ouvrez vos yeux et regar-
..ature ; tous les êtres y sont liés les uns aux
.ous dans leur unité aboutissent à vous ; vous, vous
.utissez à rien de créé. Vous êtes comme Dieu dans le monde, sans en faire partie. Dieu est dans ce monde pour en être tout le mouvement et toute la vie. Vous, hommes, vous y êtes pour être l'intelligence de tous ces êtres qui ne le connaissent pas, le cœur, les yeux de toutes ces créatures qui ne peuvent pas l'aimer, parce qu'elles ne peuvent le voir dans aucun de ses ouvrages, afin que les ramassant toutes en vous, les étreignant dans votre pensée, vous les emportiez avec vous vers celui qui est le principe et la fin de toutes choses.

Comme le Verbe parle à Dieu la création archétype et éternelle, l'homme lui parle la création visible et transitoire. Il lui dit les soupirs, les gémissements, les angoisses, les espérances, les craintes et les joies de toute la nature. Il est la parole de vie de l'univers, non-seulement parce qu'il parle la création à Dieu, mais encore et surtout parce qu'il parle Dieu à la création visible tout entière. Aussi, est-ce par la parole ou le verbe que l'homme est prêtre-roi de la création. C'est par la parole active et vivante qu'il régit tous les êtres de l'univers matériel; par la parole qu'il communique avec ses semblables; par la parole qu'il s'élève du monde à Dieu et reporte Dieu dans le monde. Manifestation créée du Verbe

incréé, cette parole active pétrit les âmes, comme Dieu pétrit la matière. Au premier des jours la Parole divine fit jaillir la création du chaos. Dans l'espace et le temps, la parole humaine, écho prolongé de l'éternelle Parole, en répercute incessamment dans les âmes la vibration vivante. Elle continue la création spirituelle de Dieu, la révélation du Verbe, l'effusion de l'Esprit-Saint sur l'humanité. Elle est le lien de la société des esprits ; elle unit Dieu à l'homme, l'homme à l'univers, l'idée au signe, chacun à tous, et tous à Jésus-Christ. Avez-vous reçu dans le calice ardent de vos âmes la parole tombée des lèvres de celui qui représente le Verbe incarné ? Avez-vous subi la sublime transformation dont elle pénètre les cœurs ? Eh bien ! songez-y, vous aussi, vous êtes tous prêtres, comme dit l'Apôtre ; vous aussi, vous devez porter le ministère de la parole au sein de l'humanité et de la création ; vous aussi, vous devez être le verbe créé du Seigneur dans le monde.

Et pourtant il s'est rencontré une bouche humaine pour dire que la parole avait été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée, c'est-à-dire sans doute pour tromper à la fois Dieu, l'humanité, la création et soi-même. Monstrueux adultère du don divin de la parole ! Oui, vous trompez Dieu, car vous faites servir ses propres dons à l'accomplissement de vos iniquités. Vous trompez la création tout entière, qui ne peut plus reconnaître en vous son pontife et son roi. Vous vous trompez vous-même, puisque, en abdiquant dans ce blasphème ce verbe créé, qui est votre propre personnalité, vous vous suicidez spirituellement. Vous vous servez de la parole pour tuer au cœur de vos semblables le sens divin de l'amour, en soufflant le venin de la dégradation et de l'infamie, de cette bouche même qui devait exhaler les suaves

parfums de la chasteté et de la sainteté. Vous vous servez de la parole pour tuer dans l'intelligence de vos frères la pensée de Dieu, en inoculant dans les âmes le virus de l'erreur, de ces lèvres mêmes d'où devait jaillir en éclats de lumière l'éternelle vérité. Vous vous servez de la parole pour tuer dans son germe divin la volonté, la pratique du bien, en faisant une simple manifestation de l'orgueil, de la chair et du sang, de ce verbe, enfant du Verbe même de Dieu. Comment pouvez-vous désormais communiquer avec vos semblables et avec Dieu, si votre parole n'est plus que l'écho du mensonge, de l'erreur et du blasphème? Quelle société peut subsister parmi vous? Qu'avez-vous encore de commun, sinon le fatal privilége de vous tromper les uns les autres? Que vous reste-t-il de supérieur à l'animal, si la parole n'est plus que le signe des passions que vous partagez avec lui? Que dis-je? l'animal ne ment pas, il ne blasphème pas. Ah! sachez-le, toute société où la parole humaine n'a plus droit au respect est une société maudite, qui marche vite à sa dernière heure; car « les morts vont vite, » comme dit la ballade allemande, et ceux-là sont spirituellement morts, qui ont perdu le sens sacré et divin de la parole.

Que vous reste-t-il alors? La force, le jeu dynamique des lois de la matière à la place du droit, de la vérité, de la justice; au lieu de la vie, la mort; au lieu de l'intelligence et de la liberté, la force et la servitude du mal; au lieu de l'amour, la haine; au lieu du Christ, Satan. Ah! oui, soyez fiers de ce triomphe de la matière sur l'esprit; reniez la cendre des martyrs en remettant les destinées du genre humain à l'enjeu du plus fort; abdiquez toute puissance spirituelle, en abdiquant la grandeur et l'inviolabilité de la parole. Dormez votre sommeil sur cette déchéance du verbe humain et

divin. Mais, prenez-y garde, le réveil sera terrible et les ruines iront aussi loin qu'est allé votre mépris de la parole.

La parole d'ailleurs n'est pas seulement cet esprit qui s'exhale des lèvres de l'homme avec le souffle de son âme, c'est toute expression de sa vie traduite en actes, car les paroles de l'homme aussi sont des œuvres. Ainsi, le sang était la parole des martyrs ; la pureté, la parole des vierges ; la prière, le sacrifice, la charité et la plus haute perfection morale, la parole des saints ; la pénitence, la parole des ascètes et des cénobites ; les cathédrales, la parole des artistes ; les *Sommes* encyclopédiques, la parole des penseurs ; toutes les œuvres de l'industrie, la parole des artisans. La parole de chacun de nous, ce sont tous les actes de sa vie. Que de choses n'aurions-nous pas à dire, si nous voulions considérer successivement chacun de ces aspects de la parole ou du verbe de l'homme ! Mais ce serait là l'objet de tout un livre. Aussi nous bornerons-nous à prendre, comme exemple, cette parole humaine qu'on appelle l'art, et à l'envisager dans son acception la plus générale comme expression du beau. Ce sera l'objet du chapitre suivant.

XV

LE BEAU.

Unité dans la vérité. — Toute beauté dans le Verbe. — Jésus-Christ, type de la beauté humaine. — Le beau pas stationnaire. — L'unité dans les deux natures. — L'art grec et l'art du moyen âge. — Le beau, le vrai et le bien indivisibles.

Qui cùm sit (Christus) splendor gloriæ.
HEB., C. I., 3.

Jésus-Christ est la splendeur de la gloire (de son Père).

La philosophie traite séparément du beau, du vrai, du bien, comme si ce n'était pas les trois faces indivisibles d'une seule et même chose. Cette unité indécomposable, qui est le beau comme art, le vrai comme logique, le bien comme vie pratique, cette unité, dis-je, n'a pas même encore reçu un nom dans la langue humaine. Pour ceux qui ont pénétré le sens profond de ce travail, elle est indiquée, elle est déjà même nommée par nous : c'est l'indéfini. Qu'est-ce en effet que l'indéfini ? Un sentiment ? Oui, mais plus encore. Une idée ? Oui ; mais encore autre chose. Une pratique vivante ? Oui ; mais ce qui le constitue réellement, ce qui en fait toute la grandeur et toute la fécondité, c'est qu'il est ces trois choses en une, ces trois aspects dans leur indivise unité. Ne point le sentir, ne point le concevoir et l'appliquer selon cette loi, c'est n'en avoir ni le sentiment, ni l'idée, ni la vie.

Essayez de concevoir le beau dans l'art, sans le sentiment de l'indéfini, la vérité dans la logique, sans l'idée de l'indéfini, le bien dans la morale, sans la pratique de l'indéfini. Essayez surtout de séparer le sentiment de l'indéfini dans le beau, de la pensée dans le vrai et de la pratique dans le

bien, et réciproquement chacun de ces trois termes dans leur unité, et vous reconnaîtrez bientôt que dans leur séparation, et uniquement en elle, se trouve la source de toutes les difformités, comme de toutes les erreurs et de tous les maux. Ce principe de l'indéfini ou de la perfection sous ses trois faces une fois posé, il ne reste plus qu'à en déduire les conséquences dans chacun des ordres de l'activité humaine. C'est ce que nous allons essayer au sujet du beau.

Qu'est-ce que le beau? Le beau, disent les uns, ne peut pas plus se définir que la lumière et la vie : on le voit, on le sent, on l'exprime, on ne le définit pas. Le beau, disent les autres, est ce qui répond à cet idéal qui est en nous, et par lequel nous le percevons; toute beauté est relative, il n'y a point de beau absolu. Ainsi, pour les uns comme pour les autres, la question reste insoluble : pour les premiers, parce que le beau est insaisissable comme l'infini; pour les seconds, parce qu'il varie comme le fini, selon chaque appréciation personnelle.

Si l'on demande ce que c'est que le beau en soi, il est évident qu'alors le beau, c'est Dieu ou l'infini, et comme nous ne pouvons percevoir directement l'infini, le beau reste insaisissable dans sa nature intime. Aussi, nous ne cherchons pas à saisir le beau dans son essence, mais tel qu'il nous est donné de le connaître au moyen du sentiment de l'indéfini ou de la perfection.

Si l'on demande ce que c'est que le beau en général, il faut que la réponse embrasse tous les genres de beauté à la fois, c'est-à-dire qu'elle renferme, dans une seule et même pensée, tout ce qui est, depuis Dieu jusqu'à ses dernières créatures. Or cela est impossible à l'homme. La contemplation seule des détails innombrables de la création terrasse

notre frêle intelligence perdue dans cette immensité. Aussi, n'est-il donné à personne de répondre à la question envisagée de ce point de vue. Considérons-la donc d'une autre manière.

Si l'on veut bien rappeler à son souvenir ce que nous avons dit touchant le Verbe éternel, il doit être évident pour tous que Dieu de toute éternité a conçu dans son intelligence la création, car son activité, étant éternellement infinie, n'a jamais pu être un instant sans produire tout ce qu'elle peut produire. Sa puissance de conception étant infinie, il a dû, sans tâtonnements et sans choix, réaliser dans cette conception même la plénitude de perfection de chaque être. L'expression de cette idée éternelle de Dieu manifeste donc nécessairement la beauté absolue de chacun des êtres qui la constituent. Elle est par conséquent la réponse à la question que nous avons posée.

Mais cette expression de la pensée éternelle, comment la saisir? Nous la connaissons, car elle s'est manifestée dans le temps comme dans l'éternité, dans l'ordre de l'histoire et des faits, comme dans celui des croyances et des idées : c'est ce que la théologie nomme le Verbe, et l'histoire Jésus-Christ. Miroir sans tache de la splendeur divine, en tant qu'idée du moi divin, et en même temps splendeur parfaite de la beauté de toutes les créatures, en tant que contenant leur nature prototype et modèle, il est donc l'archétype l'idéal absolu du beau. Ainsi le beau, la beauté, c'est le Verbe divin, c'est le Christ.

Oui, Jésus-Christ est la manifestation du beau absolu, beauté de Dieu en lui-même dans l'unité de sa Trinité, beauté universelle dans l'unité de Dieu, de l'homme et de la création symbolisée par le temple chrétien. Par le Christ et en lui se

manifeste la beauté humaine dans l'harmonie des deux éléments de sa nature avec Dieu et avec la création. En lui et par lui se révèle la beauté créée dans son harmonie avec elle-même. Les sentiments, les pensées, les actions du Christ ne disent-ils pas merveilleusement l'unité de notre nature dans ses rapports avec Dieu et le but suprême de notre vie.

Ils étaient donc aussi philosophiquement que saintement inspirés, ces sublimes artistes chrétiens qui, du fond des catacombes au sanctuaire des basiliques, se transmettaient religieusement d'âge en âge, comme type absolu du beau, l'image vénérée du Christ. Ces cathédrales monumentales, taillées en forme de croix, à la tête inclinée, avec leurs mille symboles vivants d'architecture, de sculpture et de peinture, ce n'était là que l'enveloppe extérieure du sauveur du monde, sa tunique sans couture. Sous ces voûtes baignées d'une lumière colorée et mystérieuse, le drame liturgique développait la solennité de ses pompes éblouissantes dans cette atmosphère toute vibrante de flots d'harmonie, où la voix de l'orgue s'unissait au chant des psaumes. Et dans ce corps palpitant d'amour, d'intelligence et de vie, l'âme et la divinité du Christ, irradiant de l'autel, sous les espèces visibles du sacrifice eucharistique, s'incarnaient en chaque fidèle par la communion, tous ne faisant plus qu'un en lui, un par lui avec Dieu. Là était l'idéal du beau, la vérité dans l'unité du tout : harmonie de la création dans l'unité des esprits sous le symbolisme du temple ; commune-union des cœurs dans l'unité du Christ, sous le symbolisme liturgique sacramentel ; unité de toutes choses en Dieu par l'unité de la pensée à la fois monumentale, sculptée, peinte, chantée, aimée, comprise et pratiquée.

Qu'est-ce, en effet, que le Verbe divin, expression du beau? Le Verbe divin est bien certainement, comme il le dit lui-même, la vérité, puisqu'il contient la raison d'être et le modèle de toutes choses, qu'il est, en tant que Verbe, la seconde personnalité de la Trinité, qu'il est Dieu, car il se confond dans l'unité de la substance divine. Il est donc vrai de dire que le beau est la vérité dans l'unité. Le beau, type de l'humanité, c'est le Verbe incarné, c'est le Christ. C'est lui qui servit de type pour la création d'Adam, lequel fût resté l'exemplaire complet de la beauté humaine, s'il était demeuré dans la loi de sa nature. Le premier Adam déchu a été remplacé par le véritable Adam, par son prototype originel et indéfectible, Jésus-Christ.

Nous savons donc ce que c'est que le beau. Mais comment le savons-nous? Nous ne le savons pas par l'expérience des sens ou l'exercice de l'intelligence ; cette connaissance en nous n'est que le sentiment intime de la perfection, la conscience qui n'est, à son tour, qu'une des faces du sentiment de l'indéfini que notre nature bornée ne peut saisir dans son ensemble. Comment, en effet, comprendrions-nous le moi divin infini comme son objet, et auquel il nous est donné de communier par la conscience de l'indéfini? Comment embrasserions-nous d'un seul coup d'œil tous les êtres, passés, présents et futurs? Ce sentiment intime de la perfection, dont le beau fait partie, est donc en nous cette révélation de l'indéfini, ce critérium de la conscience, qui nous fait à la fois discerner le bien du mal, le vrai du faux, le beau du laid, avec une sorte d'infaillibilité dont nous ne sommes point naturellement capables. Cette révélation était indispensable, puisque nous sommes destinés à aller à l'infini par le fini, aux réalités éternelles par leurs

copies temporaires, à la beauté divine par la beauté créée.

Le sens divin du beau étant révélé, nul ne peut l'acquérir que par la foi à l'enseignement qui le perpétue. Le beau, n'étant, dans son idéal, qu'une des faces même du sentiment de la perfection ou de l'indéfini que nous portons en nous, ne saurait s'arrêter et s'immobiliser dans aucune forme finie, qui n'en est et n'en peut jamais être qu'une imparfaite image. Le beau ne peut jamais être que l'expression du bien, du juste et du vrai, puisqu'il n'est qu'un des aspects de ce criterium universel de la conscience que nous donne la révélation, qui nous manifeste par un seul et même acte, le beau, le bien, le juste et le vrai. C'est là ce qu'entrevoyait déjà Platon, lorsqu'il disait : « Le beau est la splendeur du vrai. » Dans ces trois principes nous devons trouver la solution de toutes les questions auxquelles l'art peut donner lieu.

Qui pourrait nier que le sens du beau s'enseigne ? Ne le voyons-nous pas varier à chaque âge de l'humanité, en raison même de la croyance où on en puise l'enseignement ? Le beau plastique de la Grèce ressemble-t-il au beau idéalisé du moyen âge ? Le retour de la renaissance aux études païennes n'a-t-il pas eu pour conséquence le retour au type gréco-romain ? Aussi acquérons-nous le sens du beau, en nourrissant et développant sans cesse en nous le sentiment, la pensée, l'amour de tout ce qui est grand, noble, généreux, sublime, de tout ce qui élève, moralise et sanctifie, de tous les pieux élans, de tous les saints enthousiasmes, de tous les dévouements magnanimes. Vivre dans cette divine atmosphère, y respirer à pleins poumons la lumière et la vie, y dilater, y élargir son cœur, son âme et son esprit, y puiser spontanément et incessamment son amour,

ˢce et sa force : telle est l'éducation par laquelle
ns en nous le sens du beau. Or, le centre
ˢniversel de cette vie morale, c'est le
· l'éternelle conception de son idéal
·elle irradiation sur le monde par la

ˢst, ce n'est point la lettre
ˢrit de vie d'un idéal sans
ˢs l'infini. Ne pleurez donc
ˢen âge, et surtout n'essayez pas
.. dans cette forme, quelque sublime qu'elle
..ons dit ses grandeurs, nous dirons ses lacu-
..essez vos plagiats et laissez le passé à l'histoire; on ne rebâtit point des temples avec la cendre des morts, mais avec l'esprit de vie qui les anime et les consacre. Que vos âmes, embrasées d'un amour plus large et plus profond encore, conçoivent le Christ vivant toujours au sein de l'humanité sous une forme nouvelle, et le temple, édifié d'abord dans vos cœurs, se réalisera bientôt dans la création, sous sa forme neuve et vivante. Depuis les premiers essais gréco-byzantins jusqu'à l'ogival flamboyant, chaque siècle n'a-t-il pas eu sa forme propre de l'immuable et éternelle conception du Christ? pourquoi donc n'auriez-vous pas aussi la vôtre?

Le beau, c'est la splendeur du vrai. Aussi la beauté ne change-t-elle pas plus dans son type que la vérité dans son principe; l'une et l'autre sont immuables dans leur essence, mais non moins variables dans leurs formes, parce que toute forme, nécessairement finie, ne peut jamais être qu'une image imparfaite de leur perfection indéfinie. Concevez-vous l'idéal et la vie comme on les concevait au trei-

zième siècle? Non; car mœurs, institutions, lois, société, vous avez tout changé de fond en comble. A une nouvelle conception de l'éternelle vérité doit correspondre une forme nouvelle dans l'expression du beau. Travaillez à dégager des entrailles de l'humanité cette conception encore latente, indécise et confuse, et il en jaillira, naturellement et sans effort, la forme nouvelle qui sera son expression harmonieuse aux besoins nouveaux de la société. En effet, la forme n'est rien en soi, rien dont la contemplation puisse jamais donner la notion du beau, comme le croient les artistes vulgaires; la forme n'est qu'une limitation de l'idée qu'elle exprime, le signe sensible de la beauté qu'elle reflète, le miroir où se réfléchit la splendeur de la vérité qui n'a pas de limites. Ayez le sentiment vivant d'une grande vérité, vous aurez l'idéal d'une forme sublime.

Répétons-le donc, le type du beau est inséparable du type du bien, du juste et du vrai; ce sont les deux faces d'un seul et même Idéal, qui est Jésus-Christ, Verbe divin et Prototype absolu de toutes créatures. Lui seul nous le révèle, en nous faisant connaître la fin de notre existence, et les moyens de suivre fidèlement la voie que Dieu ouvre devant nous.

Mais comment la conception du Christ est-elle la conception absolue du beau? Rien n'est plus facile à comprendre. L'antiquité se divise en deux mondes qui semblent n'avoir aucun point de contact entre eux, le monde juif et le monde gréco-romain. Le monde juif conserve fidèlement la pure notion de Dieu, mais de Dieu considéré en lui-même et sans nul rapport de similitude aux créatures, Dieu incompréhensible, incommunicable, innomable, insaisissable et ne pouvant être représenté par aucune expression, type absolu de

la beauté sans doute, mais type complétement inaccessible à l'homme, à raison même de son infinité. Aussi le Jéhovah de Moïse repose-t-il dans un sanctuaire vide et nu, où le moindre essai de figuration serait un sacrilége contre son infinie spiritualité; de sorte que le sens divin ou absolu du beau se trouvait ainsi ravi à l'homme par le caractère incommunicable de Dieu. La sagesse éternelle avait tout disposé pour arrêter Israël sur les bords de l'abîme du polythéisme, et pour conserver au monde le dogme fondamental de l'unité de Dieu. Les nations ne comprirent que la beauté relative ou purement humaine, à laquelle le monde gréco-romain voua son culte dans le paganisme, qui n'est que la déification ou l'apothéose de ses héros, de ses législateurs et de ses souverains, dans leur mythologique histoire. Pour ramener l'homme à la notion véritable du beau, il fallait que Dieu, sans cesser d'être incommunicable et infini dans son essence, se fît homme par son Verbe divin, pour que la beauté divine, participant dans le Christ à la beauté humaine, pût nous communiquer son type désormais accessible à l'homme, et pour que la beauté humaine, participant en ce type à la beauté divine, ce beau relatif eût son exemplaire, son criterium et sa règle, toute vérité étant ainsi ramenée à l'unité. Or, le Christ n'est autre que cette conception historique et visible de Dieu en l'humanité et de l'humanité en Dieu.

Le Verbe divin étant à la fois l'idée typique du moi de Dieu et du moi de toutes les créatures, il y a dans l'unité de sa personnalité deux sortes de beauté comme deux natures : la beauté divine et la beauté humaine, indivisiblement unies. Quand on demande ce que c'est que le beau, il faut donc distinguer deux sortes de beauté, comme on

distingue deux natures dans le Christ, qui est le type des deux, parce qu'il est l'unité indivise de l'une et de l'autre.

Cette simple notion du beau, donnée par la conception même du Christ, dans l'unité des deux natures, suffit pour préciser le caractère du progrès que l'art est appelé aujourd'hui à accomplir, et pour réunir dans une seule et même donnée commune les deux écoles qui se partagent le monde, l'école grecque et l'école du moyen âge. L'art grec, c'est la plastique seulement, la perfection, de la forme, l'expression de la beauté morale sous quelques-uns de ses aspects : lui contester ce mérite, comme certains artistes de l'école du moyen âge, c'est nier un fait palpable et manquer totalement du sentiment de la justesse et de l'harmonie des lignes. Aussi, le vrai triomphe de l'art grec est l'art plastique par excellence, la statuaire. L'art du moyen âge, c'est la beauté morale seulement, la perfection exclusive de l'idéal : aussi, ceux qui en ont le sentiment profond sont-ils forcés d'admirer surtout ses premiers jets dans leur naïveté originale et saisissante, c'est-à-dire là précisément où ils offrent les plus grossières imperfections de la forme, les plus choquantes disproportions de dessin et de lignes. Lui contester cette perfection d'idéal et de beauté morale, comme certains artistes de l'école grecque, ne voir, dans ses basiliques géantes et leur drame monumental de pierre, ni l'indéfini de la pensée, ni l'enthousiasme d'une aspiration sans bornes, c'est fermer volontairement ses yeux à la lumière et manquer complétement du sens divin de l'idéal, dont l'architecture est restée l'expression par excellence, précisément à cause de son caractère grandiose. L'art grec a rendu la nature finie, l'homme : l'art ogival a essayé de peindre la nature infinie, Dieu. Mais l'unité de ces deux na-

tures, où est-elle? La conception du Christ, c'est-à-dire l'humanité en Dieu, Dieu en l'humanité, l'harmonie de l'humain et du divin, de la forme et de l'idéal, le rapport de l'un à l'autre dans une indivisible unité, voilà ce qu'il reste à exprimer, voilà le progrès de l'art futur.

Pour l'accomplir, il ne suffit pas de rapprocher, de juxtaposer côte à côte l'art grec et l'art du moyen âge, mais bien d'en édifier l'unité, la synthèse. Et d'abord il faut, se dégageant complétement du matérialisme abrutissant de notre époque, reprendre dans toute son élévation traditionnelle le sentiment de la véritable notion de l'art. Faire de l'artiste un metteur en œuvre plus ou moins habile de la matière, consacré à amuser le loisir des oisifs et à exprimer les passions de la chair et de l'orgueil, c'est le ravaler au rôle d'histrion. Dans les temps primitifs, à toutes les origines des peuples, l'artiste est l'homme doué du sens divin des choses, poëte, *vates*, voyant ou prophète; c'est l'éducateur moral, enseignant sous le symbolisme d'une forme harmonieuse les vérités de l'ordre divin, en passionnant les foules émues, exaltant en elles tous les genres d'héroïsme et de sainteté, dilatant leur cœur, leur âme, leur esprit, et faisant palpiter jusqu'au fond de leurs entrailles le sentiment divin qui l'inspire. Aussi est-il l'âme du peuple qui le suit, l'initiateur de tous les grands actes sociaux, et, législateur, pontife ou simple pâtre, conserve-t-il en esprit vivant toutes les hautes traditions religieuses. Mais pour être digne d'une mission si sainte, lui-même s'élève et se sanctifie dans sa propre vie par la pratique de toutes les vertus, de toutes les abstinences, de tous les dévouements héroïques, de tous les élans sublimes, afin de nourrir ainsi en lui le sentiment profond de tous les célestes enthousiasmes,

Les prophètes juifs nous en offrent, sous une forme particulière, l'exemple le plus connu et le plus parfait. L'artiste du moyen âge avait conservé ce sentiment de l'art; éducateur moral, puisant directement dans le Christ, à sa source même, le sens divin des choses, la forme n'était jamais pour lui qu'un symbolisme de cette révélation perpétuée de Dieu, qu'il faisait pénétrer jusqu'au fond des entrailles de la multitude, en y exaltant toute vertu, tout héroïsme et toute sainteté, jusqu'à cet idéal infini qui s'était peint lui-même en disant : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Aussi conserva-t-il en même temps une vaste initiative sur toutes les grandes déterminations populaires, parce qu'il pratiquait d'abord lui-même toutes les sublimes vertus de sacrifice et d'amour, où il puisait les magnifiques inspirations de son enseignement.

Le Maître, l'Artiste par excellence, c'était le Christ. En effet, pour accomplir sa destinée et aller à Dieu, l'homme a deux voies, ou, comme dit Platon, l'homme a deux ailes, l'intelligence et l'amour. L'intelligence procède, si l'on peut dire ainsi, de bas en haut, du visible à l'invisible, du connu à l'inconnu, ramassant laborieusement et une à une toutes les observations des sens, pour les grouper, les synthétiser, et s'élever ainsi d'échelon en échelon jusqu'à l'intérieur de ce temple de Dieu, qui est la création. Sans doute en s'avançant ainsi jusqu'au sanctuaire, elle pourrait enfin trouver Dieu ; mais d'abord ce ne serait qu'au dernier terme de son œuvre, et en supposant ensuite qu'un fil conducteur lui fût donné pour qu'elle ne s'égare jamais du chemin. Ce fil conducteur, c'est l'amour, procédant, si l'on peut dire ainsi, à l'inverse de l'intelligence, de haut en bas, de l'inconnu au connu, de l'invisible au visible, de Dieu à l'homme, donnant

non plus dans leur multiplicité et dans leur successivité, mais dans leur unité et leur synthèse, en un instant et d'un seul coup, le vrai sens de toutes choses. Exprimer son mode de procéder, c'est assez dire qu'il ne peut jamais être qu'une révélation gratuite de Dieu à l'homme, révélation qui juge la science et n'est point jugée par elle, et qui, enseignant à l'homme, par la spontanéité, le sentiment ou l'amour, le sens divin de toutes choses, lui donne le criterium universel, faculté de l'indéfini qu'il n'a plus qu'à incarner et à exalter en lui, pour agir puissamment et avec certitude sur lui-même et ses semblables dans les voies du plan providentiel. Par cette révélation, où il nous découvre le beau en même temps que le bien, le vrai et le juste, le Christ est donc l'éducateur moral ou l'artiste par excellence. Tout propagateur du beau comme tout apôtre du bien, du juste et du vrai, ne fait jamais que perpétuer sa révélation. Il est comme un autre Christ, fils du Christ universel.

L'homme est un être mixte, esprit et corps : de là deux sortes de beautés, la beauté corporelle dont l'art grec a réalisé le plus parfait exemplaire, et la beauté spirituelle dont l'art du moyen âge est la plus parfaite expression. Mais l'homme n'est pas esprit et corps séparés, il est esprit-corps indivisiblement et réellement unis, de sorte qu'en lui, à la différence de tous les autres êtres, la beauté corporelle ne doit être que l'expression de la beauté morale, comme la beauté spirituelle ou morale ne peut jamais être saisie et complétement rendue que par une expression de beauté corporelle. Là est le lien et le point de jonction, l'unité et la synthèse de l'art grec et de l'art du moyen âge. Transportez dans le premier l'idéal spirituel du second, et toutes ses œuvres prendront la physionomie, l'expression morale qui leur man-

que; l'Hercule antique, dépouillant sa grossière représentation de la force physique, transfigurera l'ampleur de ses lignes en une expression grandiose et saisissante de la puissance morale, indéfinie; la Vénus antique, dégageant la beauté des sens, et fondant la suave harmonie de son dessin dans l'expression d'un amour céleste et divin, ne sera plus dans sa beauté visible qu'un reflet spirituel et vivant de la beauté de l'âme. L'art cessera alors d'être païen, non en perdant quoi que ce soit de la beauté extérieure, mais, au contraire, en élevant cette beauté à la puissance de l'infini par son idéalisation morale et spirituelle. Transportez à son tour la perfection extérieure du grec dans l'art idéalisé du moyen âge, et ces visages maigres, ascétiques, souvent informes, que l'ardente aspiration de l'esprit semble plutôt briser que faire vivre, reprendront, avec la plénitude de leur vie et la douce harmonie de leurs formes, cette expression saisissante d'ineffable félicité, de bonheur suprême, qui rendra leur idéalisation même plus profonde et plus vraie; la beauté morale, en se dépouillant de cette sorte de contention, de gêne, d'effort violent et de lutte qui, presque partout, la caractérise, en se faisant douce, suave, harmonieuse, pleine de charme et de grâce, trouvera bien plus vite le chemin des cœurs et des âmes, et les pénétrera bien plus avant de sa spiritualité, en se les attachant par l'amour. Ainsi se manifesta le Christ lui-même, idéalisant sans effort la plus radieuse beauté extérieure dans la plus haute beauté morale, type éternel de l'une et de l'autre, toujours simple et vraie; car pour lui, comme pour tout être qui vient dans ce monde, le beau c'est la vérité dans l'unité des deux natures.

Le beau dans l'art, c'est le rapport senti de la forme et

de l'idée, par conséquent de son principe ou de Dieu. L'esthétique chez les Grecs s'offre avec les deux premiers caractères; mais le troisième manque. Ils ne développaient pas l'indéfini de l'homme, ses aspirations sans bornes. Le moyen âge le réalisa, mais avec l'imperfection de la forme. Et cependant dans toutes les œuvres de Dieu la forme vivante est le moule parfait de l'idée qu'elle manifeste. Ainsi, la jonction de l'Orient avec l'Occident, la fusion du génie de la forme antique et de l'aspiration indéfinie de la foi du moyen âge réaliseraient la synthèse qu'appelle notre siècle, et que rêvent, même à leur insu, les grands artistes de notre âge.

Ce qui précède s'applique au beau dans l'art proprement dit, comme au beau dans la parole, littérature et poésie. La parole est la manifestation de la personnalité humaine, à la fois et en même temps amour, intelligence, action. Ne séparez jamais ces trois faces de l'homme, pas plus dans le beau que dans le vrai et dans le bien. La forme, quelle que soit la règle toujours arbitraire à laquelle on la soumette, sera éloquence et poésie, si elle saisit simultanément sous ce triple aspect de son être celui qui lit ou qui écoute, et y développe toujours à la fois le sentiment, la pensée, l'activité. C'est ainsi que la parole la plus éloquente et la plus poétique est celle de la nature, soit dans sa manifestation divine ou le Christ, soit dans sa manifestation créée ou l'univers, parce que ses formules expriment toujours simultanément le triple aspect de Dieu, puissance, sagesse et amour.

La beauté n'est donc ni exclusivement dans la forme, ni exclusivement dans l'idéal, mais dans le rapport, l'unité, l'harmonie de l'un à l'autre. La beauté spirituelle existe,

sans la beauté corporelle, dans les êtres qui n'ont qu'une seule nature, la nature spirituelle. La beauté physique peut exister sans la beauté morale dans les êtres qui n'ont qu'une nature, la nature corporelle. Mais dans l'homme, être mixte, esprit-corps, la beauté morale et la beauté extérieure forment un tout inséparable et indivisible ; car la beauté est la vérité dans l'unité de tous les éléments qui constituent un être. L'unité de ces deux natures s'est manifestée dans la plénitude de sa perfection absolue dans le Christ. Elle consiste dans l'harmonie du double rapport de l'esprit avec Dieu et avec le corps, et du corps avec l'esprit et la création. L'inharmonie de l'esprit avec Dieu ou avec le corps, c'est la laideur dans l'idéal conçu ou exprimé, c'est une anomalie, un monstre comme idée artistique. L'inharmonie du corps avec l'esprit ou avec la création, c'est la laideur dans l'expression conçue ou exécutée, c'est une anomalie, un monstre comme esthétique.

Telle est la loi fondamentale de notre être. Niez-la, et vous ne pourrez jamais avoir l'explication de l'unité des rapports entre les deux natures inverses qui nous constituent, et font de nous un être à part dans la création. L'homme ne fait point partie de Dieu, comme le voudrait le panthéisme, il est en Dieu, mais sans en faire partie : voilà pourquoi l'idéal pur ne saurait constituer tout l'art, ainsi qu'il serait, si nous étions de purs esprits. D'un autre côté, l'homme ne fait point partie de la création matérielle, ainsi que le voudrait le matérialisme, il est comme Dieu en elle, et non pas partie d'elle : voilà pourquoi la forme pure ne saurait constituer tout l'art, ainsi qu'il serait si nous n'étions simplement que des corps. Dieu est dans le monde pour être la vie de tous les êtres : aucun n'est sa

vie. Ainsi de l'homme; prêtre-roi de la création, il est le cœur, l'intelligence et la volonté de tous les êtres, pour les conduire tous à leur fin suprême, qui est Dieu. Aussi, tout aboutit à l'homme, et l'homme lui-même n'aboutit à rien de créé; médiateur entre la création et le Créateur, il touche à l'une et à l'autre, à celle-là par sa limite dans le fini ou son corps, à Dieu dans les tendances indéfinies de son esprit, mais ni l'une ni l'autre ne sont lui-même. Et parce qu'il est leur rapport, leur unité, leur harmonie, le beau pour lui, comme le bien et le vrai, n'est ni l'idéal ni la forme, mais le rapport, l'unité, l'harmonie de l'un et de l'autre. Or, ce rapport est le développement incessant de la vie et de toutes ses puissances par la spiritualisation progressive du fini dans l'unité de son type idéal ou le Christ. Cette philosophie sublime est renfermée dans ces mots de l'apôtre: « Toutes choses sont à vous, vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu. » Ainsi le type du beau, ou la vérité dans l'unité de notre nature, est dans notre union indissoluble avec le Christ, la beauté de l'homme ne pouvant jamais être que la reproduction de la beauté du Christ, et cet idéal typique étant infini, nous en approcherons éternellement de plus en plus, sans jamais pouvoir l'atteindre. De là notre progrès éternel dans l'amour, l'intelligence et la pratique du beau, et le progrès indéfini de l'art dans la spiritualisation incessante du fini, en l'unité de son divin archétype.

Comprend-on maintenant pourquoi nous ne voulons pas que la vie s'arrête et s'immobilise dans les formes mortes du moyen âge? Comprend-on pourquoi, synthétisant dans une unité nouvelle et féconde l'art antique et l'art du moyen âge, nous avons essayé de montrer la voie où ce progrès, si longtemps attendu, doit éclore sous l'inspiration plus

large, plus vivante et plus vraie de l'éternelle conception du Christ? Comprend-on pourquoi nous en avons posé et développé tous les principes dans l'harmonie désormais inaltérable et toujours progressive de la forme et de l'idéal, sous l'inspiration et le criterium infaillible du Christ, type éternel et absolu du beau?

Mais, répétons-le, pour que l'art ressuscite glorieux et reprenne toute sa splendeur antique, il faut avant tout que l'artiste redevienne l'homme doué du sens divin des choses; qu'il vive en Dieu, par Dieu, pour Dieu; qu'il ouvre son cœur, son âme, ses entrailles, à toutes les aspirations célestes, à tous les saints enthousiasmes; qu'il se nourrisse de sainteté, de vertu, de dévouement, de sacrifice, d'amour, d'adoration et de prière; que, puisant sa force et sa vie dans le Christ, il puise dans sa loi vivante, dans son saint évangile, la moelle de sa doctrine, l'esprit d'amour et de vie qu'elle respire, qu'il s'en pénètre jusqu'aux derniers replis de son être, l'incarne en lui par la pratique, et en aspirant toutes les magnificences, toutes les forces vives, devienne en ce divin idéal comme un autre Christ. Il faut qu'au lieu de mutiler et d'étouffer en lui rien de l'homme, il en développe et en exalte toutes les facultés, toutes les puissances jusqu'à l'infini, en les reliant dans l'universelle unité de ce type divin. Il faut que, dans cet essor indéfini qui domine à la fois tous les appels des sens et tous les instincts de l'orgueil, il se sente l'instrument spontané et le libre coopérateur de Dieu dans l'œuvre providentielle de la création. Il faut que tout en lui vibre sous l'action pure d'une spontanéité absolue, et qu'embrassant son œuvre par un amour d'entraînement, d'enthousiasme et de feu, il s'élève jusqu'à cette atmosphère céleste d'une ampleur, d'une

quiétude et d'une sérénité sans bornes, où ne pénètre plus le souffle empoisonné des vanités et des intérêts humains, et où tout est joie pure et sans mélange, parce que tout s'y fait pour Dieu, sans contention, sans recherche et sans effort, par l'acte spontané du cœur. Il faut qu'avec cette douce simplicité d'enfant qui se fait tout à tous, il vive de toute la largeur de sa vie en l'humanité, pleure de toutes ses larmes, souffre de toutes ses souffrances, pense de toutes ses pensées, s'épanouisse de toutes ses joies, espère de toutes ses espérances, et exaltant et synthétisant en son divin idéal le Verbe, toute cette vie du genre humain qui déborde en lui, il s'en fasse, dans l'ordre de sa vocation et de ses aptitudes, le serviteur ardent, l'ouvrier solidaire dans ses œuvres inspirées de Dieu. Alors, mais seulement alors, on pourra dire : Voilà le beau, voilà l'art, parce qu'alors on pourra dire : Voilà l'homme doué du sens divin des choses, voilà l'artiste.

Ne dites point que ces conditions sont impossibles à remplir, car ce serait prononcer à jamais la déchéance éternelle de l'art et des artistes, la perte absolue du beau pour l'humanité. Elles l'ont été dès la plus haute antiquité, elles l'ont été au moyen âge. Sommes-nous donc d'autres hommes que nos pères? et ce qu'ils ont fait, ne saurions-nous le faire? Non, non, dix-neuf siècles d'éducation chrétienne n'ont pas en vain passé sur nos têtes, et, parce qu'ainsi le veut le progrès, nous leur sommes supérieurs et non pas inférieurs. Revenons au culte du beau, à son type absolu, le Christ, notre maître à tous, et, prenant d'une main l'Évangile, nous édifierons de l'autre ces œuvres saintes et bénies qu'inspire l'amour profond de Dieu et de l'humanité, et que l'art lègue avec orgueil à l'admiration de la postérité. Unissant dans une sublime synthèse toutes les larges aspirations

de l'esprit moderne aux pieuses traditions de nos pères, le génie de l'art antique au génie de l'art du moyen âge, et en spiritualisant l'idéal et la forme dans le type éternel du Christ, nous élèverons à Dieu et pour l'humanité un temple dont la conception monumentale laissera loin derrière elle celle des temples de l'Inde, de l'Égypte, de l'Orient, le temple magnifique de Salomon et même la construction gigantesque de nos superbes basiliques. Mais pour cela il faut que le feu de notre amour, sanctifiant notre intelligence et en dilatant toutes les puissances, élargisse notre âme dans le champ de l'indéfini, alors cette création nouvelle en jaillira comme d'elle-même. Pour cela, il faut que nous apprenions à aimer, à connaître et à adorer en esprit et en vérité ce type éternel du beau, splendeur de Dieu lui-même, qui se nomme le Christ sur la terre et le Verbe divin dans le ciel.

XVI

PROGRÈS.

Double progrès. — Progrès matériel. — Ses résultats. — Orient et Occident. — Monde moderne. — Écoles du progrès. — La religion du progrès. — Où l'idéal plus sublime que le Christ? — La lettre tue et l'esprit vivifie. — Esprit vivant et progressif du christianisme. — Théorie catholique du progrès. — Vincent de Lérins. — Saint Jean Climaque. — Malebranche. — Le progrès, c'est la loi de toute vie. — Fontenelle et de Maistre. — Tout progrès dans le Christ et par le Christ.

Non progredi regredi est.

La dualité introduite dans la nature mixte de l'homme, comme nous l'avons dit au début, nous apprend pourquoi toutes nos opérations ont ordinairement un double aspect inharmonique. L'homme monte, s'abaisse, avance, recule, selon que son esprit ou son organisme domine. Il est manifestateur de Dieu ou de lui-même, révélateur de l'action divine sur tout son être, ou de l'action de la création matérielle sur ses sens, lorsqu'il se fait leur esclave. Replacé dans l'harmonieuse unité de son être avec Dieu et avec tous les êtres de l'univers, son activité ne demanderait jamais au monde visible que le moyen de manifester sa vie divino-humaine. S'il détourne, au contraire, son regard de l'infini pour l'arrêter sur le fini, il signe alors lui-même l'abdication de son premier père, échange sa royauté native contre l'esclavage, et la puissance immesurée de son âme contre je ne sais quelle activité, qu'il reçoit exclusivement des phénomènes de ce monde. A ce double aspect de la nature et de l'activité humaine correspondent, toute l'histoire en fait foi, deux états, deux progrès : l'un qui se précipite vers la mort, en faisant de la vie la simple manifestation de ce qui

passe et finit; l'autre qui court, sans se lasser jamais, vers la vie qui demeure, en faisant irradier l'éternel et l'incréé dans le temps et dans toutes les choses créées. Là est la loi de la philosophie de l'histoire, le dernier mot de l'élévation ou de la décadence des peuples, la raison du progrès réel et du progrès qui les égare. Cette loi c'est l'essor, que rien ne peut arrêter, de notre liberté dans la double voie ouverte devant elle. Dieu l'a dit : « La justice élève les nations, et le péché les rend misérables. »

Lorsque le progrès s'accomplit dans le monde visible, sans rapport avec le but divin de notre passage sur la terre, il tourne incessamment sur lui-même, il se meut fatalement dans un cercle infranchissable, parce que la borne est le caractère constitutif du fini. Alors ce n'est pas l'homme, mais la matière qui est en progrès; c'est elle qui se transforme sous la main de son maître, tandis que lui-même s'abaisse, se dégrade dans toutes ses facultés, dans son caractère et ses destinées. Ce progrès n'atteint l'être physique que pour y développer des besoins anormaux, une nature factice qui détruit peu à peu sa vraie nature, et la conduit au suicide physique par la déification de la matière, en même temps que l'orgueil pousse au suicide moral, par la divinisation de la raison.

Nous permettra-t-on de signaler en passant, comme l'un des résultats de ce progrès qui séduit les nations, le paupérisme, qui ne saurait être confondu avec la pauvreté? Celle-ci n'est que l'inégalité relative qui résulte des diversités natives ou acquises ; le paupérisme, au contraire, c'est l'indigence devenue le fait universel et irrémédiable par l'exagération toujours croissante de toutes les convoitises. C'est ce progrès qui apparaît aux âges de décadence, comme l'é-

lément le plus puissant de la ruine des peuples, sur lesquels il jette un faux éclat de civilisation, au moment même où il prélude à leur disparition.

Dans l'antique Orient, lorsque, l'œil fixé sur l'invisible, l'esprit cherchait l'élément du progrès dans l'ordre spirituel, le monde vit éclore les profondes conceptions des philosophies de l'Inde et les merveilleuses créations de l'art, qui, de la Perse et la Chaldée aux rives du Gange jusque dans les temps héroïques de la Grèce, réalisèrent ces œuvres immortelles que pouvait seule éclipser la lumière de l'Évangile. A ces grandes époques, l'esprit touchait à l'invisible, et la matière n'était que l'instrument manifestateur d'un idéal, encore incomplet, mais pourtant illuminant déjà les âmes. A l'Occident, Rome se lève devant nous, expression de la force brutale. Chez le peuple-roi, la philosophie fit place à l'épée, l'art au marteau; les agents de sa grandeur sont les affranchis et les esclaves; les œuvres qu'ils élèvent sont des arènes, des ponts, des aqueducs et des grands chemins; on ne bâtit pas pour le ciel, on bâtit pour la terre; il n'est pas jusqu'au Panthéon qui n'écrase le sol de son poids; c'est le règne de la matière qui succède au règne de l'esprit.

Le présent n'entend jamais la voix du passé. Voyez les siècles modernes. A mesure que l'humanité s'éloigne de l'invisible, elle descend un degré de plus vers la sphère des phénomènes. A mesure que son activité reçoit plus exclusivement son impulsion d'en bas et non d'en haut, elle se fait toujours plus l'agent de la création matérielle, au lieu de manifester par elle sa vie propre. Aussi, quel spectacle! Plus d'unité dans l'art, dans la science, dans la société. Au lieu du génie prodigieux, j'allais dire divin, du moyen âge, qui élevait ses basiliques monumentales, drame écrit, pensée

sculptée en pierres vives, comme les Romains déchus nous bâtissons pour nos plaisirs et notre orgueil, nous bouleversons le sol pour tromper nos véritables aspirations, pour ne pas entendre la voix de l'avenir. Au lieu des vastes conceptions encyclopédiques de la foi du moyen âge, que léguerons-nous à la postérité? Vous avez appliqué à l'industrie les grandes forces de la nature. Nous admirons vos résultats sans en être étonnés, car vous avez consacré à la possession de la terre toutes les facultés, toutes les puissances que vous aviez reçues pour conquérir l'infini. C'est là un progrès, dites-vous : oui, un progrès de la matière. Mais vous-mêmes, qu'êtes-vous devenus? Quels progrès a fait votre vie spirituelle et morale? Où en êtes-vous de l'intelligence et de l'amour de Dieu, de la vérité, de votre nature, de la famille, de l'unité sociale, de vos destinées suprêmes? Vous êtes contraints d'avouer vous-mêmes que le paupérisme moral marche de front avec le paupérisme matériel, l'indigence des âmes avec l'indigence des corps; que vous progressez, mais dans l'affaissement et la décadence : vous allez donc à la mort comme les nations dont vous reproduisez la civilisation trompeuse.

Cependant, au milieu de ce développement matériel qu'on s'obstine à confondre avec le vrai progrès de l'humanité, on rencontre de belles âmes, dont les tendances généreuses et les nobles tentatives essayent d'arracher les peuples à ce déclin de la vie, à l'abîme qui les aspire. N'osant regarder au présent, elles en ont appelé au passé et à l'avenir, elles ont demandé une philosophie à l'histoire que, malheureusement, elles ont faite à leur propre image. Toutes leurs théories du progrès ne forment qu'un cercle fatal dans lequel la liberté n'est plus qu'un mécanisme aveugle; car la liberté

s'évanouit du champ de l'humanité dès qu'on l'isole de Dieu. Vico avait emprunté à la Grande Année des Étrusques et aux âges successifs des cosmogonies antiques les phases de son cycle éternel. On emprunta à Vico lui-même le type de cette évolution, passant successivement du sentiment à la science et de la science à l'industrie, siècle d'or, siècle d'airain, siècle de fer, âge sacré, âge héroïque, âge profane. Dans cette suite d'époques, dites organiques et critiques [1], on voulut voir la filiation ininterrompue des religions succédant l'une à l'autre par voie de syncrétisme, la dernière résumant les précédentes, pour être résumée à son tour par celle qui suit. C'est la doctrine du progrès continu, selon laquelle l'esprit humain tire de lui-même ses révélations progressives, marchant incessamment à l'affirmation du terme à venir, par la négation du terme passé. Des écoles naguère célèbres appliquèrent aux règnes de la nature et à celui du genre humain cette théorie, dont la vraie formule métaphysique remonte à Hégel. Il est évident qu'elle est en contradiction avec tous les faits de l'histoire comme avec ceux de la logique. Pour la réfuter, il suffit de montrer que les peuples entiers ont procédé à l'inverse. Loin de se détacher du passé, loin d'innover sans cesse, ils ont vécu des siècles, de la pensée d'un seul homme, qu'il se nomme Moïse, en Palestine, ou qu'il régisse le monde entier sous le nom de Jésus-Christ. N'est-ce pas d'ailleurs une étrange contradiction que de placer le progrès dans une suite de termes qui se nient réciproquement?

Mais cette école, faisant fléchir l'absolu de son système pour l'adapter aux faits, nous montre la religion primitive des patriarches se développant dans le mosaïsme, comme

[1] Saint-Simon, Voy. *Encyclopédie nouvelle, etc.*

le mosaïsme dans le christianisme, d'où elle conclut que le christianisme n'est lui-même qu'une lettre, une formule morte dont l'esprit vivant doit s'incarner en une religion nouvelle. Ils se posent sinon en initiateurs, au moins en précurseurs de cette religion de l'avenir, dont la formule, la société vivante, ne sera elle-même qu'un des points de cette route sans bornes où l'humanité ne cesse de marcher pour s'élever vers le Dieu qui l'attire. Dans l'obscurité profonde qui enveloppe encore les hautes civilisations de l'antiquité, il est facile à cette école de présenter la Chaldée, la Perse, l'Inde, la Chine, l'Égypte, en un mot chacun des peuples qui ont précédé la Grèce et Rome, comme les divers termes toujours progressivement logiques de ce progrès incessant. Lors même, disent-ils, que l'incertitude du vrai principe constitutif de chacune de ces civilisations ne nous permettrait pas de les invoquer en notre faveur, il suffit à la démonstration de notre thèse de constater la filiation que vous proclamez vous-même entre le christianisme et la loi de Moïse. De votre propre aveu, le christianisme n'est pas venu détruire le mosaïsme, mais le transfigurer, l'accomplir, en dégageant l'esprit vivant, qui en constitue l'essence, des formes vieillies, des symboles et des figures. C'est ainsi que sa Bible est devenue votre Bible; son Décalogue votre Décalogue; sa Pâque votre Pâque; sa Pentecôte, effusion de sa loi au Sinaï, votre Pentecôte, effusion de l'Esprit-Saint à Jérusalem. Mais, par la loi inévitable de l'esprit humain, qui veut que toute religion s'incarne en formules, en symboles, vous êtes devenus, comme le mosaïsme il y a deux mille ans, une lettre morte. Nous venons à notre tour, non détruire, mais accomplir et transfigurer le christianisme, en dégageant de ses formes usées, de ses figures et de ses symboles, l'esprit

vivant qui en est l'essence. Que pouvez-vous nous dire? Nous venons faire pour vous ce que vous avez fait il y a dix-neuf siècles pour la loi de Moïse. Si la loi ancienne, du premier homme au Christ, représente la révélation du Père, celle de Jésus la révélation du Fils, nous attendons, nous, la révélation du Saint-Esprit.

Attendre, c'est fort bien, nous n'avons garde de vous en empêcher, et lorsque l'Esprit-Saint viendra avec tous les miracles, les prophéties du Christ, la supériorité évidente de sa doctrine et de sa vie sur tout ce qui avait paru jusque-là, alors nous vous engagerons même à le suivre. Mais comme on ne vit pas d'attente, mais de réalité présente, il est évident que jusqu'à ce nouvel avénement dont vous êtes les prophètes, vous n'avez d'autre parti à prendre que de professer et de pratiquer simplement la religion qu'aucune révélation n'a encore complétée. D'ailleurs, peut-elle même jamais l'être? Où trouveriez-vous un amour plus élevé que l'amour de Dieu et de l'humanité tout entier, l'amour de Dieu en toutes les créatures et de toutes les créatures en Dieu? Où trouveriez-vous un sacrifice plus grand, plus sublime que celui du Christ, de la crèche au Calvaire, de l'incarnation à la cène? Où trouveriez-vous une conception plus sublime de l'unité et de la communion de tous les êtres en Dieu, que la dernière prière qui précède sa passion? Où trouveriez-vous un modèle plus accompli, une vie plus divine, une loi plus pure? Vous l'avouez, vous ne le rêvez même pas, car c'est cette partie que vous appelez l'esprit vivant, essence éternelle de la religion, qui ne saurait périr et que vous ne voulez que dégager des mythes et des symboles qui l'obscurcissent, afin de lui donner son application sociale et universelle. Cet aveu simplifie déjà singulièrement

la question, car si vous y êtes vraiment et pratiquement fidèles, il faut d'abord que vous reveniez avec nous au Christ, en qui seul sont toutes ces choses, et que vous travailliez uniquement à maintenir, développer et perpétuer cet esprit vivant de sa loi, en vous, autour de vous, en tout et partout. Faites cela, mais réellement, pratiquement, et vous verrez si l'Église vous frappe et vous condamne. Faites cela dans l'unité en dehors de laquelle il n'y a plus de charité, et devenus ainsi, par une conséquence rigoureuse de votre doctrine, membres de l'Église, vous verrez que de saint Paul à Bossuet, jamais elle n'a cessé de crier à tous les vents du ciel : « La lettre tue et l'esprit vivifie; » vous verrez que tous ses efforts tendent à cette incessante spiritualisation des formules et des symboles, et que tous ses saints n'ont été canonisés que pour s'être élevés plus haut que tous les autres dans cette voie bénie. La religion de Moïse surabonde d'innombrables prescriptions. Celle de Jésus-Christ vous dit : « L'heure vient, et elle est maintenant, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité [1]. » La synagogue avait surchargé sa loi d'ordonnances humaines; l'Église vous répète, avec saint Jean et saint Augustin : « Aimez, et faites ce que vous voudrez. » Peut-il y avoir quelque chose de plus dégagé des symboles et des formules? La question n'est pas de savoir jusqu'à quel point la plupart des chrétiens sont fidèles à cet esprit vivant que saint Jacques et saint Paul nomment « la loi de liberté. » S'ils s'en sont éloignés, faites tout pour les y ramener par le précepte et surtout par l'exemple. Mais si, comme vous ne sauriez le

[1] Saint Jean, c. IV, v. 23, 24.

nier, c'est là l'esprit de la loi elle-même, où pouvez-vous rêver une loi plus pleine de l'esprit qui vivifie, plus propre à transfigurer la lettre qui tue? Nulle part, puisque cette loi est l'Esprit vivant lui-même en personne.

Le mosaïsme ne vivait que sur l'attente du Messie, dont il était la figure : voilà pourquoi le christianisme l'a remplacé. Le Christ lui-même a-t-il jamais annoncé d'autre révélation que celle du Saint-Esprit descendu sur ses apôtres? Et qu'est-ce que cet Esprit-Saint, sinon l'esprit qui vivifie, esprit inspirateur de l'Église, qui transfigure incessamment toute lettre morte, toute figure, tout symbole. Que voulez-vous de plus? et n'est-ce pas là précisément cet esprit transformateur que vous posez vous-même comme principe créateur de la religion éternelle et universelle?

Est-il nécessaire maintenant de montrer que le Christ n'était nullement la conséquence logique du polythéisme gréco-romain, et que cette théorie du progrès continu est en contradiction flagrante avec tous les faits historiques? Nous avons déjà deux fois sommairement réfuté cette assertion, qui tombe d'ailleurs devant une simple observation : aujourd'hui même, à cette heure, coexistent simultanément l'état sauvage, la barbarie, le fétichisme, toutes les formes de l'idolâtrie et du panthéisme. Pourquoi la loi du progrès ne s'est-elle jamais réellement révélée que sur le sol chrétien? Parce que là seulement est la loi de vie.

Une autre école, qui se proclame hautement catholique, ne voyant dans les périodes du cycle de Vico que les divers rayons d'un même foyer, considéra ces cycles successifs comme autant de termes révélés d'une progression croissante. Selon ses enseignements, Dieu revient sans fin réapprendre à l'humanité tout ce que, selon l'Évangile, l'Esprit-

Saint lui a enseigné en une seule fois. Comment cette école n'a-t-elle pas compris que la révélation étant la communication de Dieu à sa créature, elle n'a point de bornes *dans ses développements*, parce qu'elle est la communion du fini à l'infini? Comment n'a-t-elle pas compris que cette série sans fin de termes révélés n'est point pour le temps, mais pour l'éternité, Dieu ne révélant à l'homme que les vérités qui lui sont nécessaires pour accomplir son initiation? Comment enfin n'a-t-elle pas vu qu'elle posait le progrès en Dieu et non dans l'homme?

Au-dessus de ces conceptions purement individuelles, parce qu'elles sont isolées de la vie commune de l'humanité, s'offre à notre amour la théorie catholique du progrès. Celle-ci n'est que l'histoire de la transmission et du développement solidaire de la vie, telle que nous la montre la société spirituelle. Elle est écrite partout, en caractères ineffaçables, dans les faits vivants comme sur les lèvres des Pères et des docteurs.

Écoutez Vincent de Lérins : « Que grâce à vos lumières, la postérité se félicite de *concevoir* ce que l'on *croyait* sans en avoir l'intelligence. Cependant perpétuez les enseignements de la tradition. N'inventez pas des dogmes nouveaux, mais *présentez-les sous un nouveau jour*. Qu'on ne dise pas: Est-ce que dans l'Église du Christ il n'y aura aucun progrès de l'intelligence? Il y en aura un très-évident et très-grand. Qui pourrait être assez ennemi des hommes et assez maudit de Dieu pour essayer de l'arrêter? Mais il faut qu'il soit en réalité un développement et non un renversement de la foi. Que chaque homme, en croissant en âge, que tous les hommes et toute l'Église, en parcourant les degrés des siècles, croissent et s'avancent dans la science, l'intelligence

et la sagesse : ce progrès est nécessaire; mais il ne peut avoir lieu qu'autant qu'il ne brise pas la perpétuelle unité de la foi. » — « L'ordre des âmes, dit-il ailleurs, doit imiter l'ordre des corps, lesquels, bien qu'ils accomplissent, dans la succession des années, les phases de leurs évolutions et de leurs développements, n'en conservent pas moins leur identité primitive et permanente [1]. »

Saint Jean Climaque : « Dieu a réglé l'ordre de toutes les choses créées, et il y en a même dont il a marqué la fin; mais la vertu n'a point de fin qui ne soit *sans fin*, c'est-à-dire qu'on s'y avance chaque jour davantage, et que le progrès qu'on peut y faire *n'a pas de bornes.* » — « J'ai reconnu, dit David, que la perfection de toutes les créatures est finie et bornée, mais que celle de votre loi est *infinie* (Ps. cxviii, v. 96). » — Et véritablement, puisque quelques serviteurs de Dieu passent des vertus de la vie active à celles de la vie contemplative, puisque la charité ne cesse jamais dans le cœur qu'elle remplit, puisque le Seigneur, selon le prophète-roi (Ps. cxx-viii), garde votre entrée, qui est celle de la crainte de vos jugements, et votre sortie, qui est celle de votre amour pour sa bonté, n'est-il pas vrai que la possession de cet amour est *sans bornes* et *sans fin*, puisque nous ne cessons jamais d'y faire de nouveaux progrès, n dans le temps présent, ni dans le temps à venir, où les lumières de nos connaissances recevront toujours un nouvel accroissement? Et encore que ce que je vais dire puisse passer dans l'esprit de plusieurs pour un paradoxe, je ne craindrai pas, néanmoins, de tirer cette conséquence du raisonnement que j'ai avancé : que les anges même ne demeurent pas dans

[1] *Commonit*, c. XXIX, etc., trad. de l'abbé Gerbet.

le même état, mais que leur gloire et leur connaissance croissent toujours[1]. »

Malebranche : « La foi n'est pas contraire à l'intelligence de la vérité : *elle y conduit*, elle unit l'esprit à la raison et rétablit par elle, pour jamais, notre société avec Dieu. Il faut se conformer au Verbe fait chair, parce que le Verbe intelligible, le Verbe sans chair, est maintenant une forme trop abstraite, trop sublime et trop pure, pour former ou réformer des esprits grossiers ou des cœurs corrompus. Mais l'intelligence succédera à la foi; et le Verbe, quoique uni pour toujours à notre chair, nous éclairera un jour d'une lumière purement intelligible[2]. »

Devant ces magnificences de la parole et de la pensée, que deviennent les étroites théories de nos jours, les unes bornées au temps et à la matière, les autres enfermées dans des cycles inintelligibles, dans une progression de termes qui ne se complètent qu'en se niant, dans des révélations successives qui promettent la lumière à l'avenir aux dépens de l'humanité passée et de l'humanité présente? Voyez, au contraire, quelle profondeur dans la théorie catholique !

Selon saint Jean Climaque, le progrès est la loi non-seulement de l'humanité, mais des anges eux-mêmes. Ce progrès est sans bornes et sans fin, parce que, dit le prophète, « le commandement de Dieu est d'une étendue infinie et que son accomplissement doit être éternel[3]. » Ce progrès incessant de l'intelligence est le résultat du progrès incessant dans la charité et la vertu. D'après Vincent de Lérins, ce progrès, loi du monde spirituel comme du monde

[1] *Échelle sainte*, 26; Dig., art. 55.
[2] *Traité de morale*, t. II, c. IV, n. 11.
[3] Ps. CXVIII, v. 96, 111, 112, 98.

physique, s'accomplit par le développement continu des individus et de l'espèce, dans l'identité primitive et permanente d'une même foi commune, qui passe ainsi sans cesse de l'état de sentiment à celui d'intelligence. Selon Malebranche, ce développement du Verbe en nous, qui constitue notre société avec Dieu, s'opère par la spiritualisation de notre être, s'élevant à travers la manifestation du Verbe jusqu'à la contemplation du Verbe lui-même. Telle est la théorie catholique du progrès, qui se retrouve dans les Pères, les docteurs de l'Église, et dont nous ferons l'application.

La vérité ne s'est-elle pas montrée toujours vivante? ne s'est-elle pas sans cesse développée, tout en demeurant immuable en elle-même? Dans les siècles qui ont précédé l'ère chrétienne, Dieu éclairait de plus en plus la révélation, à mesure que le monde approchait de l'avénement du Messie. « Plus le monde s'approchera de son terme, dit saint Grégoire, plus s'élargiront devant nous les avenues de la science éternelle. » La vie ne s'arrête jamais, ni dans le monde physique ni dans le monde moral. Là elle forme et reforme incessamment les êtres matériels; ici elle développe l'homme sans relâche, pour le conduire de lumière en lumière, dans le temps et dans l'éternité. La vérité n'est pas simplement objective à l'homme, pour rester, en dehors de lui, l'objet immobile de ses béates contemplations; mais elle est l'aliment de sa vie, dont l'assimilation progressive implique, dans l'ordre spirituel, des opérations analogues à celles qui s'accomplissent dans l'assimilation de l'aliment matériel. La loi du progrès est la loi même de l'incessante création de tous les êtres.

Lorsqu'on n'admet que la méthode d'autorité, on semble

dire par cela même que la science de la vérité ne doit point s'étendre au delà de ce qu'en ont enseigné les écrivains qui ont vécu dans le passé. Est-ce qu'il n'y aurait que ténèbres là où le génie et la sainteté n'ont pas arrêté leur regard ardent? Si c'est un crime d'ajouter quoi que ce soit au passé, le passé n'a-t-il pas lui-même commis ce crime en innovant sur ce qui était avant lui? Vous voulez, par exemple, qu'on ne puisse rien ajouter à saint Thomas : pourquoi donc saint Thomas a-t-il ajouté lui-même à saint Augustin, et saint Augustin à ceux qui l'ont précédé? Sans doute, tous n'ont fait qu'exprimer, sous des formes nouvelles, ce qui était déjà contenu dans le Christ, dans l'Église : aussi ne voulons-nous pas faire autrement, ayant posé nous-même, comme principe fondamental de la méthode, cet axiome de Vincent de Lérins : « Cela est vraiment et proprement catholique, comme la force et la signification du nom même le déclarent, qui comprend en vérité tout universellement [1], » c'est-à-dire « ce qui a été toujours et partout. »

La vérité est la vie éternelle, la vie infinie : jamais elle n'aura dit assez ce qu'elle peut dire à l'humanité. Quoi! l'action de l'homme sur le monde visible se développe, et dans le monde invisible elle n'aurait plus rien à faire, elle ne pourrait pas voir plus parfaitement ce qu'elle n'a fait encore qu'entrevoir! De semblables prétentions sont un outrage à la vérité et à l'intelligence humaine, destinée à croître sans cesse dans la lumière, l'amour et la vie. La vérité ne progresse pas, sans doute, puisqu'elle est immuable comme Dieu et sa révélation; mais c'est l'homme lui-même qui progresse dans le sentiment, l'intelligence et la pratique de

[1] *Commonitorium*, c. II.

cette vérité. Ce n'est pas l'horizon divin qui se déplace, mais nos yeux qui s'en approchent de plus en plus, pour le mieux voir. C'est l'infini tout entier à explorer : il ne nous faut pas moins pour cela que l'infini de l'éternité.

Toute l'humanité aspire au progrès, tous les hommes le demandent. Mais telle est notre nature déchue, toujours en contradiction avec elle-même, que ceux qui semblent le poursuivre avec le plus d'ardeur sont ceux-là qui l'enrayent avec le plus d'acharnement. Voyez plutôt l'accueil fait aux hommes qui veulent que l'immuable vérité éclate en de nouveaux rayons.

Deux esprits éminents se sont exprimés sur la vérité selon le degré d'amour qu'elle leur inspirait. « Si j'avais, dit Fontenelle, les deux mains pleines de vérités, je me garderais bien de les ouvrir. » Ne dirait-on pas, dans l'antiquité, Pythagore cachant ses doctrines sous le mystère des nombres? « Si je découvrais, dit de Maistre, une vérité qui dût déplaire au genre humain, je la lui lancerais au visage à brûle-pourpoint. » Il nous semble entendre Socrate proclamant l'unité de Dieu, en face des juges qui le condamnent à la mort. Où est l'amour de la vérité? Est-ce dans ceux qui ferment la main de peur d'éclairer le monde, ou dans ceux qui l'ouvrent, fût-ce au péril de leur vie?

Nous n'avons ni le génie de Socrate, ni l'élévation de de Maistre, mais tel que nous sommes, devant Dieu et devant notre conscience, nous venons dire à nos frères : Voilà notre pensée sur la vérité, plus que contemporaine de l'homme, puisqu'elle est éternelle comme Dieu. Dans notre amour pour la foi et dans notre désir de son triomphe, que l'Église nous juge, jamais elle n'aura d'enfant plus soumis.

Au reste, cette philosophie, dont nous avons essayé

d'esquisser les principes, n'est pas de nous. Voici son origine. A mesure que nous méditions les livres saints, à la lumière des dogmes catholiques, nous nous sentions dominé par cette pensée : « L'Ecriture sainte n'est que l'histoire de l'action dogmatique et pratique du Verbe dans le monde. » C'est le Verbe que nous aperçûmes, à la genèse des choses, comme l'archétype de la création et le modèle de l'homme ; lui qui, au Sinaï, écrivait le Décalogue, déroulait dans la suite des siècles l'avenir devant les prophètes, s'incarnait fragmentairement dans les patriarches, et se voilait de la lettre de la loi, avant de prendre un corps dans la plénitude des temps. Alors l'Ancien Testament ne fut pour nous que l'action du Christ invisible, « guérissant tous ceux qui dès le commencement ont été guéris, » éclairant, sous toutes les zones et dans tous les temps, tous ceux qui reflétèrent quelques pâles rayons de son éternelle vérité, des gymnosophistes de l'Inde aux sages de la Grèce, du Portique à l'Académie. Le Nouveau Testament ne fut que sa parole et sa vie humaines perpétuées dans l'Église, sa société vivante. Avec saint Augustin, nous ne vîmes plus dans les livres saints que le Christ. Et il n'y a que lui, car jamais l'infini ne s'est approché du fini que par son éternel Médiateur, devenu le nôtre. Et parce que Jésus-Christ est la vérité absolue, toutes les vérités sont contenues, au moins en principe et en germe, dans sa parole révélée.

Aux splendeurs de cette indéfectible lumière, nos yeux s'ouvrirent à la triple révélation que Dieu a faite de lui-même. Puissance et vertu infinies, révélées par la création, selon l'apôtre philosophe; Sagesse, Verbe éternel donné à la terre par l'incarnation, comme idéal suprême de notre vie pratique; Esprit-Saint, Esprit du Père et du Fils, leur

éternel lien, leur éternel amour, répandu sous des langues de feu, aux jours de sa divine effusion, pour relier les hommes à Jésus-Christ, et par Jésus-Christ à Dieu. Ainsi se manifesta la Trinité tout entière. Ainsi furent dévoilés tous les rapports de l'homme avec Dieu et avec la création.

Trois fois Dieu est descendu vers l'homme sous des manifestations sensibles. Comment alors n'aurions-nous pas compris que toute vérité ne nous est donnée que pour l'incarner en nous? C'est là la grande loi du monde moral : l'homme qui la récuse sort du plan providentiel de Dieu, et se dépouille de sa propre nature pour se faire l'hôte passager de la création matérielle. Accepter la vérité sans l'aimer et la comprendre, et la porter comme un joug, sans en faire la vie et la joie de son âme, c'est peut-être rester en dehors du mal, ce n'est pas entrer dans le bien. La vérité veut que nous soyons comme le corps qui la rend visible à tous, et que nous lui servions de vêtement et d'expression, afin de poursuivre sa marche, à travers les générations humaines, pour les emporter dans le sein de Dieu, terme de toutes leurs aspirations.

Non, pour prouver réellement l'existence de Dieu, il ne suffit pas de raisonner et de discuter, de suspendre les théories de la vérité si haut, que la pratique n'y puisse atteindre. Il faut sentir, aimer, voir et toucher Dieu partout en nous-mêmes et dans l'univers; car s'il est vrai que, pour illuminer nos âmes, la pensée soulève la lettre qui lui sert de signe, il est vrai aussi que Dieu, pour pénétrer jusqu'à nos cœurs, soulève le monde visible, lettre de son immuable Parole. Voilà la théorie pratique, la philosophie vivante, philosophie qui écrit en chacun de nous nos rapports imprescriptibles avec la vérité. J'ai regardé au Christ. On

m'avait dit qu'il était Dieu et homme tout ensemble : j'ai cru. Puis, plongeant mon regard dans sa nature infinie unie à ma nature bornée, j'ai senti, j'ai compris qu'il était le rapport vrai, unique et nécessaire de la nature de Dieu et de ma nature; et je l'ai aimé. Il m'a dit : Je suis la *vérité*, et je l'ai cru; oui, la vérité de toutes choses, la vérité de mon être dans toutes ses harmonies. Il m'a dit : Je suis la *voie;* et j'ai cru que je ne pouvais arriver à la vérité, qui est lui-même, que par lui. Il m'a dit : Je suis la *vie;* cette vie éternelle que je sens s'agiter en moi, dans les bornes du temps, arrêté dans son essor par mes misères. Et je l'ai aimé, le Christ, parce que, sans cesser d'être Dieu, il s'est fait mon frère.

Il n'est pas seulement esprit, mais il est Verbe fait chair. Nous avons vu son corps dans l'histoire, et il ne cesse d'être présent dans l'Église. Et chacun doit comprendre que ce n'est qu'en incarnant en nous le Christ et toutes les vérités qui établissent nos rapports avec lui, que nous retrouvons notre nature réelle, intégrale dans toutes ses harmonies vivantes, s'élevant du fini à l'infini, et descendant de l'infini au fini, pour les harmoniser dans notre intelligence, dans notre amour, dans notre vie.

Ce n'est pas seulement dans cet ordre d'idées que nous devons chercher Jésus-Christ. Les sciences n'ont de valeur que dans leur contact, leur union avec lui : n'est-il pas « la source de toutes les sciences? » Le passé comme le présent nous disent que toute raison qui s'éloigne de lui tombe dans les ténèbres et s'évanouit dans le vide. Toute idée qui n'a pas en lui son criterium est sans signification et sans vie. En dehors de lui, il n'y a que la postérité coupable d'Adam, la nature humaine déchue; et, parce qu'il est dans la logique

de l'Évangile, comme dans celle de la nature, de juger l'arbre à ses fruits, je vois, en le bénissant, que le Christ est à l'humanité ce que le cœur est à notre être visible, le soleil à toute la nature.

Ainsi Dieu, l'homme et l'univers, reliés dans le Christ et par le Christ, voilà la vérité, voilà la vie. Malheur à nous, malheur au monde, si nous n'arrivons pas tous à être de simples manifestateurs du Christ, non du Christ dans sa gloire, mais dans son œuvre de régénération, qu'il accomplit aux jours de sa vie mortelle dans le sacrifice et dans l'amour! Puisse notre œuvre aider à cette régénération! Puisse-t-elle contribuer à réaliser cette parole du Maître: « Il n'y aura qu'un troupeau et qu'un pasteur, » un seul corps dans un seul esprit, dont il est l'unique vie!

AINSI SOIT-IL.

TABLE DES MATIÈRES.

IV

LOI DU SACRIFICE.

V

RAISON.

VI

PHILOSOPHIE.

VII

MÉTHODE.

VIII

CERTITUDE.

IX

DE L'INDÉFINI DANS LA CRÉATION.

X

DIEU.

XVI

PROGRÈS.

FIN DE LA TABLE.

ERRATA.

Page 294, lig. 4, *au lieu de* l'être matérie, *lisez :* l'être matériel.
Page 317, lig. 10, *au lieu de* aussi bien tous les détails, *lisez :* aussi bien dans tous les détails.
Page 327, lig. 31, *au lieu de* suprême mutabilité, *lisez :* suprême immutabilité.
Page 347, lig. 3, *au lieu de* ce qu'elles avaient de vraie, *lisez :* ce qu'elles avaient de vrai.
Page 357, lig. 23, *au lieu de* comment le Christ saurait-il, *lisez :* l'aurait-il su.
Page 363, lig. 23, *au lieu de* ne pourra donc avoir, *lisez :* ne pourrait donc avoir.
Page 365, lig. 12, *au lieu de* *nischemat*, *lisez :* *mischemat*.
Page 370, lig. 12, *au lieu de* ce double éément, *lisez :* ce double élément.
Page 387, lig. 8, *au lieu de* nommée par nous, *lisez :* nommée par tous.

